FICTION HOUSE

اقبال اور نیا نوآبادیاتی نظام

(مابعد نوآبادیاتی سیاق میں افکارِ اقبال کا مطالعہ)



ڈاکٹر محمد آصف

اقبال اور نیا نوآبادیاتی نظام

(مابعد نوآبادیاتی سیاق میں افکارِ اقبال کا مطالعہ)

اقبال اور نیا نوآبادیاتی نظام

(مابعد نوآبادیاتی سیاق میں افکارِ اقبال کا مطالعہ)

ڈاکٹر محمد آصف

فکشن ہاؤس
○ لاہور ○ کراچی ○ حیدر آباد
e-mail: fictionhouse1991@gmail.com

نام کتاب	:	اقبال اور نیا نوآبادیاتی نظام
		(مابعد نوآبادیاتی سیاق میں افکار اقبال کا مطالعہ)
مصنف	:	ڈاکٹر محمد آصف
اہتمام	:	ظہور احمد خاں
پبلشرز	:	فکشن ہاؤس، لاہور
کمپوزنگ	:	فکشن کمپوزنگ اینڈ گرافکس، لاہور
پرنٹرز	:	سید محمد شاہ پرنٹرز، لاہور
سرورق	:	ریاض ظہور
اشاعت	:	2019ء
قیمت	:	-/400روپے

تقسیم کار:
فکشن ہاؤس: بک سٹریٹ 68- مزنگ روڈ لاہور، فون: 042-36307550-1,37249218
فکشن ہاؤس: 52,53 رابعہ سکوائر حیدر چوک حیدر آباد، فون: 022-2780608
فکشن ہاؤس: نوشین سنٹر، فرسٹ فلور دوکان نمبر 5 اردو بازار کراچی، فون: 021-32603056

فکشن ہاؤس
لاہور ○ کراچی ○ حیدر آباد
e-mail: fictionhouse2004@hotmail.com

انتساب

عظمیٰ، احمد، صفوان، فلزا

کے نام

فہرستِ ابواب

ابتدائیہ

اقبال کی تمام شعری اور نثری تخلیقات و تصنیفات کا بالا ستیعاب مطالعہ کیا جائے تو صاف محسوس ہوتا ہے کہ اقبال نہ صرف جدید تاریخ کے رجحانات سے واقف تھے بلکہ اپنی گہری فکری بصیرت اور سیاسی تجزیے کی بدولت وہ مستقبل کے افق پر ابھرنے والی نئی استعماری آہٹوں کو بھی محسوس کر رہے تھے۔ اپنے اسی گہرے، وسیع معروضی تجزیے اور مشاہدے و تجربے کی روشنی میں وہ ملوکیت و سامراج، استعماری نوآبادیاتی نظام اور اس کے حربوں، مزاج، نفسیات، نوعیت و ماہیت اور حقیقت تک پہنچ چکے تھے۔ ملوکیت کی سفاکی، عیاری، مکاری اس کی مختلف شکلوں اور وقت کے مطابق روپ بہروپ بدلنے کی صلاحیت سے واقف تھے۔ اقبال نے شاعری اور نثر میں استعمار کی ماہیت و نوعیت، نفسیات و مزاج، سفاکی و عیاری، قالب بدلنے کی صلاحیت اس کے طریقِ واردات اور ان حربوں حیلوں اور بہانوں کا جو وہ مختلف اقوام کو غلامی پر رضامند رکھنے کے لیے اختیار کرتی ہے، تجزیہ کیا ہے۔ اور یہ تجزیہ سائنٹفک، معروضی، مدلل بھی ہے اور خوبصورت ادبی جمالیات کے پیرہن میں ملبوس بھی ہے۔ اس انداز میں مطالعۂ اقبال کو اب تک نظر انداز کیا جاتا رہا ہے۔ ان کی فکر نہ صرف ماضی کے نوآبادیات پر تخلیقی ردعمل کو پیش کرتی ہے بلکہ خود ان کے بعد کے عہد میں سامراج کی نئی نہ دکھائی دینے والی حکمتِ عملی کا تجزیہ بھی کرتی ہے۔ اقبال کے ہاں استعمار کے خلاف محض جذباتی وقتی ردعمل نہیں ہے بلکہ پوری معنوی گہرائی و گیرائی، تاریخی وتہذیبی اور فلسفیانہ شعور کے ساتھ اس کی روح کا تجزیہ کیا گیا ہے۔ اسی لیے ان کے افکار میں سامراجی استعماری نظام کے نفسیاتی و عمرانی اثرات اور اسباب و نتائج پر بڑی خوبصورتی بامعنی نتیجہ خیز بحث ملتی ہے جو وقت کی قید سے آزاد اور ہمہ گیر ہے۔ اسی لیے ان کی بیشتر تحریروں کو آج کے حالات و واقعات کے تناظر میں رکھ کر دیکھا جائے تو محسوس ہوتا ہے کہ اقبال ہماری موجودہ دنیا کا نقشہ کھینچ

رہے ہیں اور موجودہ حالات کو سامنے رکھ اپنی بات کہہ رہے ہیں۔

اقبال اردو کے پہلے باقاعدہ شاعر، نثر نگار، مفکر، ادیب اور دانشور ہیں جنھوں نے اتنی گہرائی اور گیرائی کے ساتھ نوآبادیاتی نظام کی روح کو پہچانا ہے۔ ان کے ہاں استعماری سامراجی نظام کے مقابلے میں ایک انسانیت نواز نئے عالمی نظام کے اشارے پوشیدہ ہیں۔ اقبال اس نئی احتجاجی اور مزاحمتی جمالیات کے موجد ہیں۔ ان کی تخلیقی مزاحمت نئی انسانیت کی تعمیر کے لیے ہے۔ وہ صحیح معنوں میں حسن و محبت، حب الوطنی، انسانی اقدار کی بالادستی، حریت، مساوات، اتحادِ نوع انسانی، معاشی وسماجی انصاف، بین الاقوامی امن وامان، انسان دوستی اور مساوات پر مبنی ایک بین الاقوامی عالمی نظام کے شاعر، مفکر اور ادیب ہیں۔ تصوراتِ اقبال کے یہ وہ عملی ممکنات ہیں جو عموماً نظر انداز کر دیئے جاتے ہیں۔ اس کتاب میں انہی مابعد نوآبادیاتی ممکنات کا تجزیہ افکارِ اقبال کی روشنی میں کیا گیا ہے۔ آج ہم ایک پیچیدہ مابعد نوآبادیاتی معاشی استعماری عہد میں زندہ ہیں۔ آج ہمیں ضرورت ہے ایسے مفکرین، دانشور اور سیاسئین اور ادباء کی جن کی فکر اس پیچیدہ صورتحال میں ہماری درست سمت کی طرف رہنمائی کر کے خوبصورت کشادہ۔ دنیا کی تعمیر میں مدد دے سکے۔ اس مقصد کے لیے ہمارے پاس اس وقت اقبال موجود ہیں ہم نے دیکھنا ہے کہ آج ان کے خیالات ہماری کیا رہنمائی کر سکتے ہیں اور آج اس مابعد نوآبادیاتی سیاق میں ان کے تفکر کی کیا معنویت بنتی ہے۔ چنانچہ آئندہ صفحات میں آج کے ان سنگین اجتماعی مطالبات کا تجزیہ اقبال کے افکار کی روشنی میں اور اقبال کے افکار کا تجزیہ ان اجتماعی مطالبات کی روشنی میں کیا گیا ہے۔

ڈاکٹر محمد آصف

شعبہ اُردو

بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان

0333-6062921

باب اول

امپریلزم، نوآبادیاتی نظام، نیا نوآبادیاتی نظام:

نظریاتی مباحث

(ماہیت، نفسیات، طریقِ واردات)

امپریلزم، نوآبادیاتی نظام، نیا نوآبادیاتی نظام: نظریاتی مباحث۔

(ماہیت، نفسیات، طریقِ واردات)

اقبال نے ملوکیت اور استعمار کے حوالے سے لکھا تھا کہ:۔

''تمام ترقی کے باوجود اس زمانے میں ملوکیت کے جبر واستبداد نے جمہوریت، قومیت، اشتراکیت، فسطائیت اور نجانے کیا کیا نقاب اوڑھ رکھے ہیں۔ ان نقابوں کی آڑ میں دنیا بھر میں حریت اور شرفِ انسانیت کی ایسی مٹی پلید ہورہی ہے کہ تاریخ عالم کا کوئی تاریک سے تاریک صفحہ بھی اس کی مثال پیش نہیں کرسکتا۔۔۔جن حاکموں کا یہ فرض تھا کہ وہ اخلاقِ انسانی کے نوامیسِ عالیہ کی حفاظت کریں، انسان کو انسان پر ظلم کرنے سے روکیں انہوں نے ملوکیت و استعمار کے جوش میں لاکھوں کروڑوں مظلوم بندگانِ خدا کو ہلاک و پامال کر ڈالا اور صرف اس لیے کہ ان کے اپنے مخصوص گروہ کی ہوا و ہوس کی تسکین کا سامان بہم پہنچایا جائے۔''(۱)

اقبال کے بعد آنے والے ادوار میں فیض احمد فیض نے استعمار اور ملوکیت کے حوالے

سے لکھا تھا کہ:۔

"امپریلزم کا تصور یہ ہے کہ امپریلزم یہ نہیں ہوتا کہ محض کسی ملک کو فتح کیا جائے۔اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی ملک کے ذرائع کو اپنے مقاصد کے لیے استعمال کیا جائے۔ سامراجی ممالک نے نہ صرف دوسرے ممالک پر قبضہ کیا بلکہ ان ملکوں کی معیشت، ذرائع پیداوار اور دوسری چیزوں کو اپنے مقاصد کے لیے استعمال کیا، ان کا استحصال کیا۔"(۲)

مندرجہ بالا دونوں بیانات اس لیے درج کیے گئے ہیں کہ ان سے ملوکیت و استعمار کی ماہیت ونوعیت اور نفسیات و مزاج پر بھی روشنی پڑتی ہے، ان کا طریقِ واردات بھی سمجھ میں آتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ دونوں تخلیق کاروں کے اس پختہ فہم وشعور کا بھی اندازہ ہوتا ہے جو امپریلزم اور استعمار یا نوآبادیاتی نظام کے حوالے سے ان کے ہاں موجود تھا۔ چنانچہ درج ذیل سطور میں امپریلزم، نوآبادیاتی نظام اور نئے نوآبادیاتی نظام کا آپس میں تعلق، ان کی نوعیت و ماہیت، مزاج و نفسیات اور طریقِ واردات کا تجزیہ نہایت اختصار کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے۔(۳)

عام گفتگو میں ملوکیت یا نوآبادیاتی نظام سے مراد ایک ملک کا کسی دوسرے ملک پر غاصبانہ تسلط ہے مگر علمی وسیاسی اصطلاح میں یہ نوآبادیاتی نظام یا امپریلزم باقاعدہ ایک آئیڈیالوجی کے تحت منظم کیا گیا۔اس لیے یہ ایک باقاعدہ نظریہ، ایک باقاعدہ فلسفہ ہے جس کی بنیاد "تہذیبی مشن" پر ہے۔اس تہذیبی مشن کا مقصد یہ ہے کہ ترقی یافتہ اور مہذب اقوام پسماندہ اقوام کو مہذب اور ترقی یافتہ بنائیں اور چونکہ اب مغرب مہذب اور ترقی یافتہ ہے اس لیے اس تہذیبی مشن کو پورا کرنا اس کا فریضہ یا اس کی ذمہ داری ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ دیسی باشندہ کاہل، سست اور کند ذہن ہے اس لیے اس کو نہ مکمل علم دیا جاسکتا ہے، نہ حکومت، نہ تجارت، نہ سیاست، نہ ٹیکنالوجی اور نہ صنعت۔ یہ دیسی باشندہ ان پیچیدگیوں کو سمجھ ہی نہیں سکتا۔امپریلزم کے ساتھ نوآبادیاتی نظام جزوِ لاینفک کی حیثیت رکھتا ہے۔ امپریلزم/ ملوکیت/ سامراج بنیادی طور پر بادشاہت، اقتدار اور حاکمیت کا نام ہے۔ملوکیت نئے نئے علاقوں اور ملکوں کو فتح کرکے ان پر اپنا

غاصبانہ وحاکمانہ تسلط و قبضہ قائم کرنا چاہتی ہے اور اپنے اقتدار کی حدود دنیا کے ہر گوشے میں وسیع کرنے کی خواہش مندرہتی ہے۔اس کو اپنا اقتدار وسیع کرنے سے کام ہے چاہے مظلوم و بے بس خلقِ خدا پر کچھ بھی گزرے۔

کالونی کی اصطلاح لاطینی لفظ ''Colonia'' سے لی گئی ہے اس اصطلاح کا مطلب ہے کسی علاقے پر قبضہ کر کے وہاں پر موجود مقامی انسانی معاشرے کی نوآبادکاری۔ اس طرح سیاسی اصطلاح میں مقبوضہ اور مطیع علاقے کو کالونی کہا جاتا ہے۔کالونی ایک ایسا علاقہ ہے جس پر کسی غیر ملک کا غاصبانہ سیاسی تسلط اور قبضہ ہو۔اس طرح کالونی یا نوآبادی ایک جغرافیائی وحدت ہے جو نوآبادکار ریاست (حکمران ملک/ سامراجی ریاست) سے الگ ہونے کے باوجود کسی نہ کسی صورت اس کی مطیع و فرمانبردار ہوتی ہے۔ سیاسی و معاشی سہولیات و مراعات اور کسی حد تک خودمختاری کا حق دینا یہ سب نوآبادکار ریاست کی مرضی و مفاد پر منحصر ہوتا ہے۔ امپریلزم اور نوآبادیاتی نظام کے تعلق کی بحث میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ نوآبادیاتی نظام دراصل ملوکیت یا سامراج کی سرگرمیوں کا ایک تسلسل ہے یا یوں کہہ لیجئے کہ (ملوکیت) سامراج اپنے مقبوضات میں وسعت دینے کے لیے جو نظام اختیار کرتا ہے وہ نوآبادیاتی نظام (استعمار) ہے۔امپریلزم یا سامراج اپنے تہذیبی مشن کو پورا کرنے کے لیے کوئی بھی نظام اختیار کرتا ہے یہ نظام نوآبادیاتی نظام کہلاتا ہے۔ یوں معنوی طور پر دونوں ایک ہی مفہوم ومقصد اختیار کر لیتے ہیں۔اس فرق کے ساتھ کہ ملوکیت کی حیثیت ایک نظریے، ایک فلسفے اور ایک تہذیبی مشن کی ہے جبکہ اس کی عملی تشکیل نوآبادیاتی نظام کے ذریعے ہوتی ہے۔

یورپی نوآبادیاتی نظام باقاعدہ طور پر سولھویں صدی میں قائم ہوا۔اٹھارویں صدی میں صنعتی انقلاب نے اس نظام کو مستحکم کرنے میں بے حد مدد دی۔تجارتی مسابقت اور منڈیوں کی تلاش میں دیکھتے ہی دیکھتے برطانیہ، فرانس، ہالینڈ، اسپین اور پھر انیسویں صدی میں روس، اٹلی، جرمنی، امریکہ بھی ان کی صف میں شامل ہو گئے۔ دوسری جنگِ عظیم کے بعد یورپی نوآبادیاتی نظام کا خاتمہ ہوا، اور مغربی تہذیب میں امریکی بالادستی کا دور شروع ہوا تو امریکہ نے براہِ راست امپریلزم کی بجائے بالواسطہ امپریلزم کی بنیاد رکھی اس طرح دوسری جنگ کے بعد مغربی نوآبادیاتی نظام ایک نئی شکل میں یعنی بالواسطہ صورت میں امریکی سرپرستی میں شروع ہوا۔۱۹۹۰ء میں سرد جنگ

کے خاتمے کے بعد امریکہ یک قطبی طاقت بن کر ابھرا جس کا اتحادی یورپ تھا۔ چنانچہ اب مغربی امپریلزم امریکہ کی سرپرستی میں نئی ہیئت کے ساتھ موجود ہے۔

ماضی میں امپریلزم لوگوں کے سامنے اور براہِ راست تھا وہ اس کے ظلم وتشدد سے آگاہ تھے لیکن نیا امپریلزم نظروں سے اوجھل، پوشیدہ اور بالواسطہ ہے۔ یہ نیا امپریلزم اب بین الاقوامی امداد، قرضوں، ٹیکنالوجی کی منتقلی، سماجی وثقافتی تبادلوں، بین الاقوامی اداروں (آئی ایم ایف، ورلڈ بینک، لندن کلب، پیرس کلب، یورپی یونین، تجارتی منڈیوں میں قیمتوں کے کنٹرول، ڈبلیوٹی او وغیرہ) اور سرمایہ کاری کے ذریعے قائم ہے۔ نوآبادیاتی نظام یا امپریلزم اپنے تہذیبی مشن کو پورا کرنے کے لیے کوئی بھی شکل وصورت یا سسٹم اختیار کر لیتا ہے۔ ملوکیت، فاشزم، جمہوریت، اشتراکیت، آمریت اس کے لیے کسی طرزِ حکومت یا نظام کی پابندی نہیں وقت اور حالات کے تحت کوئی بھی شکل وصورت اختیار کی جاسکتی ہے بلکہ اپنے تہذیبی مشن کو تکمیل تک پہنچانے کے لیے نوآبادیاتی نظام طاقت، تشدد، جنگ، علم، ٹیکنالوجی، حکومت، سیاست، معیشت، تجارت، مشنریز، مستشرقین، ابلاغِ عامہ اور تعمیر وترقی کے منصوبہ جات جیسے حربوں کا استعمال کرتا ہے چنانچہ دوسری جنگِ عظیم سے پہلے تک یورپ کی سربراہی میں اور دوسری جنگِ عظیم کے بعد سے امریکہ کی سرپرستی میں یہ تہذیبی مشن پورے شدومد کے ساتھ جاری وساری ہے۔ چنانچہ ۱۸۹۹ء میں کپلنگ کی اصطلاح ''سفید آدمی کا بوجھ'' میں تہذیبی مشن کی جو سامراجی روح کارفرما تھی وہی آج بھی فوکویاما کی ''تاریخ کا خاتمہ'' (End of History) اور ہنگٹن کی ''تہذیبوں کا تصادم'' (Clash of Civilizations) میں کارفرما ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ مغربی استعمار کے اس عظیم تہذیبی مشن کا رُخ اب اسلام اور دنیائے اسلام کی طرف ہے۔

جیسا کہ ابتداء میں ذکر ہوا کہ استعماری وسامراجی نظام کی بنیاد تہذیبی مشن پر ہے جس کا اصل اصول تہذیبی برتری ہے چنانچہ برتر تہذیب (مغرب/ یورپ) کا یہی الٰہی مشن ہے کہ جس کے ذریعے یہ اقوام وحشی اور تمدن سے عاری لوگوں کو ترقی یافتہ اور تہذیب یافتہ بنانے کا کام کر رہی ہیں۔ غیر متمدن اور انسانیت سے گری ہوئی اقوام کی تربیت کرنا دنیا کا سسٹم اچھے طریقے سے چلانے کے لیے بے حد ضروری اور یہ حق صرف انہی ترقی یافتہ اقوام یا مغرب کا ہے کہ وہ ان پر حکومت کریں اور ان کی تربیت کریں (ہنگٹن)۔

اس کا ایک جواز یہ بھی ہے کہ چونکہ مغرب تاریخی طور پر اپنی پختگی کو پہنچ چکا ہے جبکہ نوآبادیات (چاہے وہ عہدِ جدید میں آزاد ہی کیوں نہ ہوں) پوری طرح تاریخی عمل سے نہیں گزریں اس لیے انہیں ابھی بھی مغرب کی نگرانی میں رہ کر کام کرنے کی ضرورت ہے (فوکویاما)۔

یہی تہذیبی مشن جنگ، خوں ریزی، قتل و غارت، تباہی و بربادی کو بھی جواز فراہم کرتا ہے کیونکہ بعض نافرمان، تنگ نظر اور غیر مہذب ایسے بھی ہوتے ہیں جن کی کسی صورت تربیت نہیں کی جاسکتی اور وہ نہ صرف مغرب کے لیے بلکہ دنیا کے لیے خطرہ بن جاتے ہیں۔ دہری پالیسی بھی نوآبادیاتی اسی تہذیبی مشن کا حصہ ہے۔ جمہوری ادارے مہذب ممالک میں ہی درست ہیں لیکن پسماندہ غیر متمدن نوآبادیات میں غیر جمہوری ادارے یا مطلق العنانیت یا کرپٹ جمہوریت ہی ٹھیک ہے۔ اس کے بغیر نوآبادیاتی نظام قائم نہیں رہ سکتا۔ نوآبادیاتی نظام اور سرمایہ داری کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ چنانچہ نئی نئی منڈیوں کی تلاش ترقی و تہذیب اور خوشحالی کے لیے بے حد ضروری ہے۔ صنعتی عمل تیز تر ہونا چاہیے لیکن نوآبایات میں نہیں ان کو تو صرف خام مال کی منڈی بننا چاہیے۔ پھر یہ بھی بہت ضروری ہے کہ دیسی باشندوں کو یہ احساس دلایا جائے کہ وہ اپنے تہذیب و معاشرت، اپنے کلچر، اپنے ماضی اور اپنی جڑوں سے یا تو عاری ہیں یا اگر ہیں تو نیم وحشی۔ چنانچہ ان کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے کلچر، روایات، تہذیب اور ماضی نظر انداز کر کے حاکم کی تہذیب کو اختیار کریں۔ چنانچہ اسی مقصد کے لیے نوآبادیات میں ماضی اور تہذیب کو اس طرح مسخ کر کے پیش کیا گیا کہ گویا انہوں نے اعلیٰ تہذیب پیدا ہی نہیں کی۔ اس احساسِ کمتری کو پیدا کرنے کے لیے بعض مستشرقین نے اہم ''خدمات'' سرانجام دیں جس کا پردہ ایڈورڈ سعید نے ''اورینٹل ازم'' میں ''ڈسکورس'' کے ذریعے چاک کیا ہے۔ چنانچہ مغرب کے تہذیبی مشن کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ تہذیبی تنوع ختم کر کے تہذیبی یکسانیت پیدا کی جائے چاہے اس کے لیے کوئی بھی ذریعہ اختیار کیا جائے۔ تشدد کے ذریعے، میڈیا کے ذریعے، علم کے ذریعے یا آئیڈیالوجی کے ذریعے۔ پھر سامراجی تہذیبی مشن کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ مقامی لوگوں میں یہ احساس پیدا کرے کہ جن اقوام نے جدید مشینیں ایجاد کی ہیں، جدید ٹیکنالوجی کو متعارف کرایا ہے وہی ان کو سمجھ بھی سکتے ہیں۔ پسماندہ ذہن کے لوگ ان کو سمجھنے استعمال کرنے کی صلاحیت سے عاری ہیں۔ یہ ان کے بس کی بات ہی نہیں ہاں وہ ان کو استعمال کر سکتے ہیں لیکن مہذب اقوام کی ہدایات کی روشنی میں ان کی

سرپرستی میں۔ اس لیے جو اقوام ترقی یافتہ اور تہذیب یافتہ ہیں یہ انہی کی ذمہ داری ہے کہ وہ ان ذرائع کا استعمال کر کے انسانیت کی خدمت کریں۔ بلکہ ان ذرائع کی بدولت نو آبادیات میں جو پوشیدہ ذرائع اور وسائل ہیں ان کو دریافت کر کے ان کا درست طور پر استعمال کریں اور کروائیں۔ چونکہ دنیا کی تمام اقوام میں مغرب ہی ترقی یافتہ اور تہذیب یافتہ ہے اس تہذیبی مشن کو پورا کرنا اس کی ذمہ داری ہے (ہننگٹن)۔

یہ عالمی استعماری و سامراجی نظام اپنے استعمار کو مضبوط کرنے کے لیے مقامی لوگوں کا ایک حلقہ تیار کرتا ہے اس لیے کہ یہ نو آبادیاتی نظام مقامی لوگوں کی مدد اور تعاون کے بغیر چل ہی نہیں سکتا۔ اس طرح اس نظام کو ایسے طبقات کی ضرورت رہتی ہے جو ذہنی اعتبار سے یورپی (یا مغربی) ہو مگر رنگ و نسل کے اعتبار سے مقامی۔ نو آبادیاتی نظام دو دائروں پر مشتمل ہو سکتا ہے۔ ایک وہ حصہ جو خود مغرب یا طاقتور اقوام پر مشتمل ہے یعنی ملوکیت کا بین الاقوامی دائرہ اور دوسرا وہ جو مقامی مغرب نواز طبقات پر مشتمل ہے یعنی مقامی دائرہ۔ اس طرح بین الاقوامی نو آبادیاتی نظام مفاد پرست اربابِ اقتدار یا اسی قسم کے مقتدر طبقات کو اپنے ساتھ لیکر چلتا ہے، چاہے یہ طبقات سیاسی ہوں، مذہبی ہوں، سرمایہ دار ہوں یا اربابِ فکر و دانش، تا کہ یہ اپنے حسب منشا انتظام و انصرام چلا سکے۔ استعماری نظام جڑوں کو کھوکھلا کرنے کے لیے مقامی نظامِ تعلیم، روایات اور ثقافت کو بھی مسخ کرتا ہے جدید وسائل اور عناصر کے ساتھ اپنی روایتوں پر قائم رہنا اور نبھانا وجود کی بقا کے لیے بنیادی شرط ہے جبکہ نو آبادیاتی نظام ایک ایسی نسل پروان چڑھاتا ہے جو نہ تو اپنی لوک روایتوں کا ادراک رکھتی ہے نہ کلاسیکی ثقافتی ورثہ سے واقف ہوتی ہے اور اس میں سب سے زیادہ بگاڑ ابلاغِ عامہ سے پیدا کرایا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ براہِ راست نو آبادیاتی نظام کے خاتمے کے بعد بظاہر مختلف ممالک نے قومی آزادیاں حاصل کر لیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ سیاسی آزادی کے اعلان اور عوام الناس کے لیے صحیح آزادی کے درمیانے فاصلے کو عبور کرنے میں کئی سال بلکہ کئی دہائیاں لگیں۔ بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ اجالا ابھی نو آبادیات یا پسماندہ اقوام کے لیے داغ داغ ہے۔ وجہ یہ ہے کہ نو آبادیاتی ماضی کے مشترکہ خصائص جو ایفرو ایشیائی اقوام کی تہذیبوں اور قوموں کو وراثت میں ملے تھے یہ آج بھی ہمارے معیشت، صنعت، تجارت اور تہذیب و تمدن کے ارتقا پر اثر انداز ہو رہے ہیں۔ کلاسیکی نو آبادیاتی نظام نے نو آزاد ممالک کے اندرونی رجعت پسند قوتوں کے ساتھ

معاہدہ کرلیا۔اس نئے نوآبادیاتی نظام نے برصغیر پاک و ہند، مشرقِ وسطیٰ، لاطینی امریکہ، افریقہ غرض ہر جگہ اپنے جال پھیلائے، چالیں شکلیں یقیناً مختلف ہونگی لیکن مقصد اور جوہر ایک ہی تھا یعنی ساری دنیا پر اقتدار حاصل کرنا۔اس طرح بظاہر دوسری جنگِ عظیم میں فاشزم کی شکست کے بعد نوآبادیاتی حکومتیں ختم ہونے لگیں تاہم یہ نہیں بھلایا جاسکتا کہ ایفروایشیائی ممالک میں قومی آزادی کی تحریکوں کی فتوحات کا زمانہ ہی سرد جنگ اور ایٹمی ہتھیاروں کی دوڑ کے آغاز کا زمانہ تھا۔جس کی بدولت آج پوری دنیا بارود کی بھٹی بنی ہوئی ہے۔اس کا ذمہ دار نیا پرانا نوآبادیاتی نظام ہے جس نے اخلاقیت کی بنیادوں کو ختم کردیا ہے۔انصاف کے تصور کو بے معنی کردیا ہے۔ ہر شے یعنی اخلاقیات، عمل، محبت، فن، ادب اور خود زندگی خطرات سے دوچار ہے۔اس نئے نوآبادیاتی نظام کے مجموعی پھیلاؤ نے اپنے رجعت پسند وارثوں اور قوتوں کے ذریعے انسانیت بالخصوص ایشیا اور افریقہ کی عوام الناس کے لیے مشکلات میں بے حد اضافے کیے ہیں۔

غرض یہ استعماری و سامراجی نظام آمرانہ شکل میں ہو یا فاشطی شکل میں، جمہوری شکل میں ہو یا ملوکانہ شکل میں یہ براہِ راست ہو یا بالواسطہ انسانیت، جمہوریت، انصاف، آزادی، خوشحالی اور محبت و امن کے نام پر مکروفریب اور استحصال ہی اس کی نفسیات ہے اور اس کے سیاسی، معاشی، تاریخی، معاشرتی مذہبی جالے بڑے پیچیدہ اور بھیانک ہیں اور یہ ہر طرف پھیلے ہوئے ہیں۔اس کی چالیں بدلتی رہتی ہیں مگر مقصد وہی رہتا ہے۔خواہ شکلیں بدل جائیں لیکن جوہر ایک ہی ہے۔مہذب ترقی یافتہ، تعلیم یافتہ اور خوشحال بنانے کے اس تہذیبی مشن میں سامراج و استعمار کے جو بھیانک ملوکانہ عزائم کارفرما ہیں ان کا تجزیہ کرنا ان کو سمجھنا ہر ذی فہم کے لیے ضروری ہے۔یہ تہذیبی مشن آج امریکہ کی سرپرستی میں پوری شدت سے جاری ہے۔نوآبادیاتی نظام کی سرپرستی کے یورپی دور کے بعد اب یہ امریکہ کی سرپرستی کا دور ہے۔یہ صدی امریکہ صدی ہے۔امریکی سامراج نے یورپ کی پانچ صدیوں کے تجربات سے فائدہ اٹھا کر بے حد پختہ انداز میں یہ جدید نوآبادیاتی نظام تشکیل دیا ہے۔امریکہ کے سامراجی عزائم کی بنیاد میں عہدِ وسطیٰ سے لیکر آج تک کے تمام افکار شامل ہیں۔اس سلسلے میں یہاں پر کچھ حوالہ جات ترتیب سے درج کیے جاتے ہیں مثلاً ۱۸۹۷ء میں لارڈ سالسبری نے کہا تھا:-

''ہم کامرس، تجارت، صنعت، اور بنی نوع انسان کی

تہذیب کی توسیع چاہتے ہیں۔"(۴)

اسی طرح کپلنگ (Kipling) نے ۱۸۹۹ء میں "سفید آدمی کا بوجھ" (White man's Burden) کی اصطلاح اسی استعماری تصور کے تحت استعمال کی تھی۔ دراصل یہ اصطلاح رڈیارڈ کپلنگ (۱۹۳۶ء۔۱۸۶۵ء) کی نظم کا عنوان ہے۔ جو اس نے ۱۸۹۹ء میں لکھی۔ اس طرح یہ اصطلاح کپلنگ کی ایجاد ہے۔ اس استعماری تصور کے تحت اس نے اپنی نظم میں کہا تھا کہ "غیر متمدن اقوام کو تہذیب و تمدن سکھانا سفید فام اقوام پر ایک بوجھ ہے۔"(۵)

پروفیسر عزیز احمد کے مطابق اس نظریے کے تحت یورپی نسل اور یورپی تمدن کو دنیا میں نہ صرف بہترین قرار دیا گیا ہے بلکہ اس کا یہ فرض بھی بتایا گیا ہے کہ وہ دنیا کی غیر متمدن اقوام یعنی ایشیا اور افریقہ کے باشندوں کو تہذیب سکھائے۔ اس قسم کے خیالات کی "سب سے بہتر نمائندگی" انگریز شاعر کپلنگ نے کی ہے۔(۶)

چرچل کا عقیدہ بھی یہی تھا کہ انگریزوں کو تہذیب، آزادی اور امن قائم کرنے کے لیے اپنا قابلِ فخر مشن ("Their great, their proud, their peculiar mission of freedom and peace") پورا کرنا چاہیے۔(۷)

مغربی استعمار کا یہ "قابلِ فخر عظیم تہذیبی مشن" آج بھی پوری شدت کے ساتھ نہ صرف موجود ہے بلکہ پوری قوت سے جاری ہے فرق یہ ہے کہ اب امریکہ اس کا سرپرست ہے جو بقولِ طارق علی "انسانی ہمدردی کی بنیاد پر مداخلت" کے اصول پر سرگرمِ عمل ہے۔(۸) تہذیبی مشن کی یہ صدی امریکی صدی ہے۔ تہذیبی مشن کا یہ دور امریکی دور ہے۔ چنانچہ آج مغرب کی سیاسی فکر کا تجزیہ کیا جائے تو آج کی پوری مغربی سیاسی فکر دو مغربی امریکی دانشوروں کے افکار کے گرد گردش کرتی ہوئی نظر آتی ہے۔ فوکویاما (Fokoyoema) اور ہننگٹن (Huntington) ۱۸۹۹ء میں کمیونزم کے زوال کے بعد جب امریکہ مغربی تہذیب کا لیڈر اور یک قطبی عالمی طاقت بن کر سامنے آیا تو تہذیبی تکبر، کامیابی اور خبطِ عظمت کے نشے میں چور فوکویاما جیسے مغربی امریکی دانشوروں نے تاریخ کے خاتمے کے تحت مغربی لبرل جمہوریت کی آفاقیت کا تصور پیش کر دیا۔ اس کے نزدیک دنیا کی نجات کا واحد راستہ تھا، لبرل جمہوریت، آزاد تجارت اور امریکی اسلوبِ زیست۔(۹)

ہنٹنگٹن نے اسی فکری بنیاد پر تہذیبی تصادم کا نظریہ پیش کیا کہ آج اگرچہ مغرب کی بنیادوں میں زوال کے آثار موجود ہیں تاہم مغربی تہذیب آج بھی دنیا کی تمام تہذیبوں میں اپنی جمہوری اقدار، انفرادیت پسندی، سائنسی ترقی، سیکولرزام اور روشن خیالی کی وجہ سے سب سے منفرد اور طاقت ور تہذیب ہے البتہ اسے چینی بالخصوص اسلامی تہذیب سے اس کی بنیاد پرستی، تنگ نظری، تشدد، جہالت اور افرادی کثرت کی وجہ سے تصادم کا خطرہ ہے۔ چنانچہ منفرد، طاقت ور، مہذب اور ترقی یافتہ ہونے کے باعث یہ مغرب کی ذمہ داری ہے کہ وہ نہ صرف ان تہذیبوں (اسلامی، چینی) کو بلکہ تمام دنیا کو مہذب اور ترقی یافتہ بنائے، چونکہ امریکہ مغربی تہذیب کا سب سے طاقتور اور مہذب جزو ہے اس لیے اس مشن کی قیادت کا الوہی و تہذیبی فریضہ (مشن) بھی اب یورپ کے بعد امریکہ کی ذمہ داری ہے۔ چنانچہ ہنٹنگٹن بھی فوکویاما کا جواب دیتے دیتے گھوم پھر کر وہیں پہنچ جاتا ہے جہاں فوکویاما پہنچا تھا کہ مغرب ہی اب دنیا کا واحد نجات دہندہ ہے اور انسانیت کی شرفِ عظمت کا واحد معیار مغربی تہذیب، مغربی لبرل جمہوریت ہے جس کی قیادت اب امریکہ کے پاس ہے۔(۱۰)

چنانچہ مغربی استعمار امریکہ کی رہنمائی میں اپنا یہ مقدس تہذیبی مشن پورے شدومد سے سرانجام دے۔ اب مہذب بنانے کے عمل کا رُخ واضح طور پر اسلام اور عالمِ اسلام کی طرف ہے، ہنٹنگٹن کے تہذیبی تصادم کا نظریہ تو آپ نے ملاحظہ کر ہی لیا ہے جس میں مغرب کے لیے سب سے بڑا خطرہ اسلام ہے۔ اب امریکہ ہی کے سب سے بڑے تھنک ٹینک ''رینڈ کارپوریشن'' (Rand Corporation) کی ایک رپورٹ کا اقتباس ملاحظہ کیجئے۔ یہ رپورٹ ''Civil democratic Islam'' (مہذب جمہوری اسلام) کے نام سے ۲۰۰۳ء میں شائع ہوئی۔ اس مشن کا اظہار اس میں اس طرح کیا گیا ہے:۔

> ''اسلامی انتہا پسندی کے مسئلے کا حل کرنے کے لیے ہمیں ایسے اقدام کی ضرورت ہے جس کی بنیاد ہماری اپنی بنیادی اقدار، مفادات اور ضروریات پر ہو۔ ہمارے اس اقدام کا اولین ہدف مہذب اور جمہوری اسلام کی ترقی اور نشو ونما ہوگا۔ ہماری کوشش ہونی چاہیے کہ ہم سول جمہوری اقدار کو

اسلام اور عالمِ اسلام میں فروغ دیں اور اسے زندگی کے
جدید تقاضوں سے ہم آہنگ کریں۔"(۱۱)

دیکھئے اس بیان میں وہی گونج سنائی دیتی ہے جو اس سے قبل سالسبری، کپلنگ، چرچل، فوکویاما اور ہننگٹن کے بیانات میں سنی گئی تھی۔ اس فرق کے ساتھ اس کا ہدف یہاں اسلام ہے۔

غرض ۱۸۹۹ء میں کپلنگ کی اصطلاح "سفید آدمی کا بوجھ" میں تہذیبی مشن کی جو سامراجی روح کارفرما تھی وہی آج فوکویاما کی "اینڈ آف ہسٹری"، ہننگٹن کی "Clash of Civilizations" اور امریکہ کے تھنک ٹینک رینڈ کارپوریشن کی طرف سے شائع ہونے والی کتاب "Civil Democratic Islam" میں کارفرما ہے۔

مندرجہ بالا بیانیات اور مندرجہ بالا صفحات میں پیش کیے جانے والے تجزیے سے یورپی اور امریکی، پرانے اور نئے، براہِ راست اور بالواسطہ نئے نوآبادیاتی نظام کی نفسیات، مزاج، طریقِ واردات، اس کے مختلف حربے حیلے اور بہانے، اس کی سفاکی عیاری اور روپ بہروپ بدلنے کی صلاحیت، اس کی ماہیت ونوعیت سامنے آتی ہے۔ آج ہم اسی پیچیدہ نوآبادیاتی نظام کے عہد میں زندہ ہیں۔ آج ہمیں ضرورت ہے ایسے مفکرین، دانشور اور سائنس دانوں کی، جن کی فکر اس پیچیدہ صورتحال میں ہماری رہنمائی کر سکے۔ چنانچہ اس مقصد کے لیے ہمارے پاس یورپی نوآبادیاتی نظام کی غلامی کے دور کا شاعر اور مفکر "اقبال" موجود ہے۔ ہم نے ان بدلے ہوئے حالات کے تناظر میں اس کی فکر کا تجزیہ کرنا ہے۔ ہم نے دیکھنا ہے کہ آج اس کے خیالات اور اس کے افکار ہماری کیا رہنمائی کر سکتے ہیں اور آج اس مابعد نوآبادیاتی سیاق میں اس کے تفکر کی کیا معنویت بنتی ہے۔

حواشی وحوالہ جات

۱۔ اقبال، حرفِ اقبال، مرتبہ، لطیف احمد شروانی، ایم ثناء اللہ خاں، انشا پریس، لاہور، ۱۹۷۶ء، ص۲۲۴،۲۲۳

۲۔ فیض، فیض احمد، ''باتیں فیض سے''، مرتبہ، شیما مجید، روہتاس بکس، ....، ۱۹۹۰ء، ص۶۹

۳۔ امپریلزم اور کولونیل ازم سے متعلق ان مباحث کو ترتیب دینے کے لیے مختلف ماخذات سے استفادہ کیا گیا ہے۔ مثلاً ملاحظہ کیجیے:۔

-i مبارک علی، ڈاکٹر، ''تاریخ اور آج کی دنیا''، فکشن ہاؤس، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص۳۶ تا ۷۹؛

-ii مبارک علی، ڈاکٹر، ''تاریخ کی آواز''، فکشن ہاؤس، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص۱۵۳ تا ۱۵۸، ۱۲۷ تا ۱۷۵؛

-iii مبارک علی، ڈاکٹر، ''تاریخ اور سیاست''، فکشن ہاؤس، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص۷۲ تا ۷۹، ۱۰۶، ۱۲۳ تا ۱۲۷، ۱۳۲ تا ۱۳۷؛

-iv مبارک علی، ڈاکٹر، ''جاگیرداری''، فکشن ہاؤس، لاہور، ۱۹۹۶ء، ص۱۲۹؛

-v صدیق جاوید، ڈاکٹر، ''اقبال نئی تفہیم''، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۳ء، ۳۴۴؛

-vi کنیز فاطمہ یوسف، ڈاکٹر، ''اقبال اور عصری مسائل''، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص۳۸۷؛

-vii محمد آصف، ڈاکٹر، ''اسلامی اور مغربی تہذیب کی کشمکش: فکرِ اقبال کے تناظر میں''، ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، ۲۰۱۵ء، ص۶۳ ۳، ۲،۳۷۲ ۱اور دیگر متعلقہ حصے۔

-viii یوسف حسین خان، ''روحِ اقبال''، القمر انٹرپرائزز، لاہور، ۱۹۹۶ء، ص۲۹۷؛

-ix فینن، فرانز، ''افتادگانِ خاک''، ترجمہ، سجاد باقر رضوی/محمد پرویز، نگارشات، لاہور،

۱۹۹۶ء، ص۳۲؛

x- قاضی جاوید، ''سرسید سے اقبال تک''، تخلیقات، لاہور، ۱۹۹۸ء، ص۹ تا۱۹؛

xi- قاضی جاوید، ''ہندی مسلم تہذیب''، تخلیقات، لاہور، ۱۹۹۵ء، ص۳۲۸ تا۳۳۱؛

xii- اقبال، ''حرفِ اقبال''، مرتبہ، لطیف احمد شروانی، ص۲۲۳، ۲۲۴؛

xiii- فیض، فیض احمد، ''باتیں فیض سے''، مرتبہ، شیما مجید، ص۶۹؛

xiv- فیض، فیض احمد، ''فنکار کا دائرہ وجود''، ترجمہ سجاد باقر رضوی، مشمولہ، ماہِ نو (سلوکِ ادب نمبر)، لاہور، نومبر دسمبر ۱۹۸۸ء۔ (یہی مضمون ڈاکٹر محمد علی صدیقی نے اپنی کتاب ''فیض احمد فیض: درد اور درماں کا شاعر'' میں شامل کیا ہے (شائع شدہ پیس پبلی کیشنز، کراچی، ۲۰۱۱ء، ص۱۶۳ تا ۱۷۰)؛

xv- Aziz, K.K, "The British in India (A study in Imperialism)", National Commission on Historical and Cultural Research, Islamabad, 1976, P.5 and other relevant pages such as the relevant pages of chapter 1, 2, 3, 4,...)

xvi- Hobson, J.A., "Imperialism: A Study", George Allen & Unwin Ltd, London, 1902, PP.301;

xvii- Eldrige, C.C., "Victorian Imperialism", Hodden Stoughton Tavon, 1978, P.161;

xviii- Liday Singh Mehtd, "Libralism and Empire", University of Chicago Press, 1999, PP.111;

xix- Kippling, Rudyard, "The works of Rudyard Kippling", Edited and published by Wordsworth Poetry Library, Hertfordshired, 1994, PP.323, 324;

xx- Hungtington, S.P., "The Clash of Civilizations and the remarking of new world order", Touch Stone, 1997, P.83;

xxi- Fokoyama, Francis, "The End of history" (Article), The National Interest 16 (Bi-Monthly Journal), Washington, D.C., Summer 1989, PP.4, 18;

xxii- Fokoyama, Francis, "The End of History and the last man", The Hearst Corporation, New York, 1992, PP.288, 125;

xxiii- Said, Adward, "Orientalism", Penguin Books, India, 2001, PP.7to9, 25, 26, 300 to 302;

xxiv- Tariq Ali, "The clash of Fundamentalism", Verso Library, London, 2003, P305;

xxv- Cheryl Benard, "Civil Democratic Islam", Rand Corporation, Los Angeles (C.A), 2003, PP.47,iii,ix;

۴۔ یہ حوالہ کے کے عزیز سے لیا گیا ہے دیکھئے:۔

Aziz, K.K, "The British in India (A study in Imperialism)", P.5

۵۔ کپلنگ کی نظم "White man's Burden" (سفید آدمی کا بوجھ) کے لیے ملاحظہ کیجئے:۔

Kippling, Rudyard, "The works of Rudyard Kippling", PP.323, 324;

نظم کا یہ حصہ ملاحظہ کیجئے:۔

Take up the white man's burden
Send forth the Best ye Breed
Go, Bind your sons to exile
To serve your capitive's need
To wait in heavy harness
On fluttered folk and wild

Your new-caught, sullen peoples,

Half devil and half child (PP.323, 324)

۶۔ عزیز احمد، پروفیسر، "نسلِ انسان کی تاریخ"، اپنا ادارہ، لاہور، ۲۰۰۰ء، ص ۹۱ تا ۹۳؛
مزید دیکھیے:۔ عزیز احمد، پروفیسر، "اقبال نئی تشکیل"، گلوب پبلشرز، لاہور، ۱۹۶۸ء، ص ۹۸، ۹۹؛

کپلنگ کے "سفید آدمی کا بوجھ" کے استعماری تصور کے لیے مزید دیکھیے:۔

Hobson, J.A., "Imperialism: A Study", PP.22;

Aziz, K.K, "The British in India (A study in Imperialism)", P.43

7. Aziz, K.K, "The British in India (A study in Imperialism)", P.5;

Hobson, J.A., "Imperialism: A Study", PP.22;

8. Tariq Ali, "The Clash of Fundamentalisms", PP.305

9. Fokoyama, Francis, "The End of history" (Article), The National Interest 16 (Bi-Monthly Journal), Washington, D.C., Summer 1989, PP.4, 18;

Fokoyama, Francis, "The End of History and the last man", PP.288, 128

10. Hungtington, S.P., "The Clash of Civilizations", See part iv, PP.20, 21, 109 to 124, 311, 312.

11. Cheryl Benard, "Civil Democratic Islam", Rand Corporation, Los Angeles (C.A), 2003, PP.47,iii,ix;

باب دوم

نوآبادیاتی نظام: تاریخی تناظر

(الف) عالمی نوآبادیاتی منظرنامہ

(ب) برصغیر کی نوآبادیاتی صورتحال

نوآبادیاتی نظام: تاریخی تناظر

(الف) عالمی نوآبادیاتی منظرنامہ

یورپ کا نوآبادیاتی نظام جس کا آغاز لگ بھگ سولھویں صدی میں ہوا تھا۔ صنعتی انقلاب کے بعد بڑی تیزی سے ایشیا، افریقہ اور آسٹریلیا کے ممالک میں پھیلتا چلا گیا۔ یہاں تک کہ جنگِ عظیم اول سے قبل تک ''عالمِ میسحیت کا چابک'' (ترکی) ''یورپ کا مردِ بیمار'' بن چکا تھا(۱)۔ جنگِ عظیم اول کے خاتمے پر برطانیہ، فرانس اور اٹلی نے جمہوریہ ترکی کے سوا عثمانی سلطنت کے بقیہ علاقوں پر بالواسطہ یا بلاواسطہ اقتدار قائم کرلیا۔ یہاں تک کہ صرف چار مسلم ممالک ترکی، سعودی عرب، ایران اور افغانستان مغرب کے نوآبادیاتی نظام اور مغربی اقتدار سے محفوظ رہے۔(۲)

ساتویں صدی عیسوی کے آغاز سے آٹھویں صدی کے وسط تک جو عرب اسلامی لہر اٹھی اس نے آگے چل کر شکل بدل کے تقریباً ایک ہزار سال تک یعنی اسپین میں مسلمانوں کی آمد سے لیکر ترکوں کی جانب سے ویانا کے دوسرے محاصرے (۱۶۸۳ء) تک یورپ کو خوفزدہ رکھا۔ تاہم یہ بھی حقیقت ہے کہ اسلام کی بنیادوں میں زوال واضمحلال کے آثار تیرھویں صدی میں یعنی سقوطِ بغداد (۱۲۵۶ء) کے بعد ہی سے پیدا ہونا شروع ہو گئے تھے۔ بالکل اسی طرح یورپ میں نشاۃ الثانیہ سولھویں صدی میں وجود میں آئی تاہم اس سے قبل ہی انہی صدیوں میں یورپ میں روشنی کی کرنیں آنی شروع ہوگئی تھیں۔ چنانچہ زوالِ بغداد کے بعد سے مسلمانوں میں سائنسی وعلمی ترقی کا جذبہ ماند پڑنا شروع ہوا۔ علمی تحقیق اور آزادیٔ فکر ونظر مفقود ہوتی چلی گئی۔ انہی صدیوں میں بالخصوص سولھویں صدی میں یورپ میں احیاء العلوم اور اصلاحِ مذہب تحریکیں برپا ہوئیں۔

صدیوں کی تاریکی کے بعد سویا ہوا یورپ بیدار ہوا۔ نشاۃ الثانیہ، خرد افروزی، معاشی اور معاشرتی ترقی کی بنیادیں استوار ہوئیں۔ آزادئ فکر و نظر کی کشتیِ نازک رواں ہوئی۔ سائنسی و علمی تحقیق کی بدولت اٹھارویں صدی میں یورپ میں صنعتی انقلاب نے جنم لیا۔ اسی احیائے علوم کی بدولت سائنس اور فلسفے کی نئی بنیادیں استوار ہوئیں۔ اسی آزادئ فکر و نظر کے تقاضوں کے صنعتی انقلاب کی بدولت صنعتی تمدن نے جنم لیا۔

فرسودہ عقائدِ معاشرت و مذہب اور پرانی سیاست گری خوار ہوئی۔ پرانی اقدار پرانا طرزِ فکر سرنگوں ہوا اور جدید صنعتی ترقی یافتہ مغربی تہذیب و تمدن نے جنم لیا۔ اسی صنعتی انقلاب اور نئی طرزِ معیشت کی بدولت نو آبادیاتی نظام کی تشکیل ہونا شروع ہوئی۔ ادھر مشرق میں روحِ اسلام مطلق العنان ملوکیت اور تنگ نظر ملائیت کے حبسِ بے جا میں گرفتار ہو کر رہ گئی۔ علم و تحقیق کا ذوق ماند پڑا تو اجتہاد کے دروازے بند ہو گئے۔ علمی و سیاسی تنزل نے قنوطیت اور جبریت پر مبنی طرزِ فکر کے ذریعے تحقیق و تجسس کا خاتمہ کر کے رکھ دیا۔ اسی زمانے میں مغربی جہاز ران دور دراز خطوں کے پُر خطر سفروں پر روانہ ہوئے اور اپنے ہم وطنوں کے سامنے ''مشرقِ بعید'' اور ''نئی دنیا'' کے دروازوں کو کھول دیا۔ صنعتی انقلاب آیا تو مغرب میں صنعت و تجارت کو بے پناہ ترقی ہوئی اشیا کی کھپت کے لیے منڈیوں کی ضرورت پیش آئی چنانچہ ایشیا، افریقہ، آسٹریلیا اور لاطینی امریکہ کے خطوں میں نو ساختہ اشیا کی کھپت کے لیے نئی نئی منڈیوں اور نو آبادیوں کی تلاش شروع ہوئی۔ رفتہ رفتہ ان ممالک پر اہلِ یورپ کا تجارتی، حاکمانہ، عسکری اور سیاسی تسلط قائم ہوتا گیا۔ اس دوران میں مشرقی اقوام بالخصوص مسلمانوں کا حصہ یہ تھا کہ وہ بدلتی ہوئی دنیا سے آنکھیں بند کر کے اپنے ہزار سالہ نشۂ عروج میں مست رہے۔ بالخصوص مسلمانوں کی حالت بہت خوار و زبوں تھی وہ ''قدیم تہذیب کا خستہ لبادہ اوڑھے'' نہایت سکون سے بیٹھے رہے۔ مغربی اقوام اپنے کام میں مشغول رہیں۔ اس کے نتیجے میں دفعتاً مغربی صنعتی تمدن کا سیلاب اٹھا اور ایک صدی کے اندر اندر اپنے اقتدار کے شکنجوں میں ساری دنیا کو جکڑ لیا۔ ان کو (مسلمانوں کو) احساس ہی نہ ہوا کہ وہ مغربی قوموں کے سیاسی و معاشی اقتدار، استبداد سے مغلوب ہو چکے ہیں۔ وہ اپنے باہمی نفاق، جہالت، تنگ نظری، قدامت اور ''حبطِ عظمت'' کی وجہ سے مغرب کے صنعتی انقلاب اور بڑھتے ہوئے طوفان کی ماہیت کو سمجھ ہی نہ سکے نہ اس کا مقابلہ کر سکے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اکثر مسلم ممالک جو

آزاد و مختار تھے وہ اب سیاسی و معاشی طور پر مغرب کی کالونیوں میں بدل گئے۔

اٹھارویں صدی کے نصف آخر اور انیسویں صدی کے نصف اوائل میں مسلم نوآبادیوں میں اپنی شناخت، اپنے حقوق اور اپنی زندگی کے آثار پیدا ہونے لگے اور جابجا مختلف تحریکیں سر اٹھانے لگیں اور ان تحریکوں کی بدولت جدید احیائے اسلام کا عمل ظہور پزیر ہوا۔ اس امر کی طرف اشارہ ضروری ہے کہ عالمِ اسلام کا بحران بیرونی قوتوں کی کارکردگی کا نتیجہ نہیں تھا بلکہ اس کے اسباب داخلی تھے۔ اقبال کے نزدیک وہابی تحریک جو اگرچہ عقائد میں شدید اور قدامت پرست تھی جدید اسلام میں زندگی کی پہلی دھڑکن تھی۔ سرسید (ہندوستان میں)، افغانی (افغانستان اور دیگر اسلامی ممالک میں)، مفتی عالم جان (روس میں) اس تحریک سے متاثر تھے۔ ان عظیم شخصیات نے یہ جان لیا تھا کہ تین بڑی قومیں عالمِ اسلام پر حکمران ہیں انہوں نے اپنی تمام توانائی ان قوتوں کے خلا بر پا کرانے میں مرکوز کر دی۔ (i) ملائیت (ii) تصوف (iii) ملوکیت

یہ لوگ اور ان کے سینکڑوں پیروکار مغرب زدہ مسلمان نہیں تھے یہ وہ لوگ تھے جنہوں نے مکتبِ قدیم کے ملاؤں کے سامنے زانوئے تلمذ طے کیا تھا۔ البتہ مغرب کے جدید خیالات سے یہ لوگ متاثر ضرور تھے۔ ان عظیم رہنماؤں نے مسلمانوں کی پستی کا علاج جدید تعلیم کو قرار دیا اور اسلام کی تازہ تعبیر کی ضرورت محسوس کی۔ (۳) یہ تحریکیں مسلمانوں کے سیاسی، اخلاقی، دینی، معاشی زوال کے باعث ابھری تھیں چنانچہ ان کا مقصد بھی ان تمام خرابیوں کی بیخ کنی تھا جو مسلمانوں کے زوال کا سبب تھیں۔ اگرچہ یہ تحریکیں خالصتاً مسلم ممالک کے اندرونی اور داخلی حالات کی پیداوار تھیں تاہم آگے چل کر رفتہ رفتہ ان میں بیرونی مغربی استعمار کے خلاف جدوجہد کا عنصر کا بھی شامل ہو گیا۔ چنانچہ ان تحریکوں کا ایک زاویہ اصلاحی تھا تو دوسرا سیاسی۔ دنیا بھر کے مسلمانوں کو ان تحریکوں نے متاثر کیا۔ اگرچہ تحریکیں دنیائے اسلام کے مختلف خطوں میں ابھریں اس لیے ان تحریکوں کا ایک دوسرے سے واضح تعلق تو نہ تھا اور ان تحریکوں کے محرکین و مصلحین نے اپنے اپنے علاقوں کی مخصوص سیاسی، سماجی، معاشی، نفسیاتی اور ذہنی فضا کے مطابق طریق کار اختیار کیا۔ اس طرح داخلی اعتبار سے یہ تحریکیں ایک دوسرے مختلف تھیں لیکن چونکہ یہ تحریکیں مجموعی طور پر مسلمانوں کے دینی، اخلاقی اور سیاسی تنزل کے ردِ عمل میں رو پذیر ہوئی تھیں اس لیے دنیائے اسلام کے مختلف حصوں میں مشابہہ صورتحال کے سبب جہاں کہیں بھی یہ تحریکیں قومیتِ اسلام کے

جذبے کے تحت ابھریں اور اسی جذبے کے تحت ان کا نصب العین اسلام کی اصل پاکیزگی کی طرف از سرِ نو رجوع، ملوکیت، مُلائیت اور خانقاہیت کے سبب پیدا ہو جانے والی مطلق العنانیت، علماء کی موقع پرستی، صوفیا کی ریاکاری اور عوام الناس میں پیدا ہو جانے والی ضعیف الاعتقادی او توہم پرستی دوسرے لفظوں میں بحثیت مجموعی مسلمانوں کے داخلی انحطاط، غیر مسلم حاکموں کے استعمار و استبداد یا روس اور یورپ کی نوآبادیاتی قوتوں کے ظلم و استعمار کے خلاف شدید احتجاج تھا۔ جیسا کہ سید احمد شہید بریلوی نے ہندوستان میں، محمد السنوسی نے شمالی افریقہ میں برطانوی استعمار کے خلاف احتجاج کیا اور برصغیر میں آگے چل کر تحریکِ مجاہدین ہی نے برطانوی استعمار کے خلاف تحریکِ آزادی کی شکل اختیاری۔ چنانچہ عہدِ حاضر میں احیائے اسلام کا ظہور اٹھارہویں صدی کے وسط میں ابن الوہاب (۱۷۰۳ء۔۱۷۸۷ء) کی اصلاحی تحریک سے ہوا جو عثمانی سلطنت و ملوکیت کی وجہ سے پیدا ہونے والے مسلمانوں کے اخلاقی اور سیاسی زوال کے ردِ عمل میں ابھری تھی۔ اس تحریک کے زیرِ اثر دنیائے اسلام کے مختلف خطوں میں مشابہت کے سبب تیزی سے ایسی تحریکیں وجود میں آتی چلی گئیں۔ یہ تحریکیں بالواسطہ یا بلاواسطہ طور پر اس تحریک سے متاثر تھیں۔ مثلاً ایران میں مرزا محمد علی باب، الجیریا میں محمد بن علی سنوسی، روس میں مفتی عالم جان، ترکی میں مدحت پاشا اور فواد پاشا، تیونس میں خیر الدین پاشا، مصر میں جمال الدین افغانی اور اخوان المسلمون، ہندوستان میں ولی اللّٰہی تحریک اور پھر علی گڑھ تحریک وغیرہ۔

اسلام اور مغرب کا باہمی تعارف بہت قریب سے صحیح معنوں میں اس وقت ہوا جب امپریلزم کے دور میں انیسویں صدی میں مغرب نے سیاسی اور اقتصادی مفادات کی خاطر اپنا آہنی اور مضبوط ہاتھ مشرق کی طرف بڑھایا۔ چنانچہ اسلام کا جدید احیاء اگرچہ وہابی تحریک کے ہاتھوں وجود میں آیا لیکن مغرب سے براہِ راست تعلق کے باعث نئے نظریات مثلاً نیشنلزم، لبرل ازم، سیکولرازم، انفرادیت پسندی، جمہوریت، دستور پسندی، وسیع النظری اور روشن خیالی کے تصورات دنیائے اسلام میں در آئے جن کی بدولت دو ایک نسلوں کے بعد مسلمانوں میں لبرل ازم یا روشن خیالی کی تحریکیں وجود میں آئیں اور کچھ ایسے مصلحین پیدا ہو گئے جنہوں نے جدید نظریات کی مخالفت کی بجائے ان کو اسلامی رنگ دینا شروع کیا اور اسلام کی تطبیق جدید اصولوں پر کی جانے لگی۔ مثلاً ہندوستان میں سرسید، مصر میں جمال الدین افغانی اور محمد عبدہ، وسط ایشیا مفتی عالم جان اور ترکی میں

مدحت پاشا۔اس طرح مسلمانوں مین مغرب کے زیرِ اثر جدیدیت اور قدامت پسندی سے وابستہ دوگروہ وجود میں آئے اور مسلمانوں میں قدامت اور جدیدیت کی کشمکش شروع ہوئی لیکن جہاں تک نوآبادیاتی طاقتوں کے خلاف جدوجہد کا تعلق ہے تو دونوں گروہوں نے اپنے اپنے انداز میں اسلام کے دینی وعلاقائی دفاع میں مغرب اور روس کی نوآبادیاتی طاقتوں کے بیرونی استعمار کے خلاف علمی اور عملی جدوجہد میں حصہ لیا۔ بہرحال مغرب کے زیر اثر جدید تہذیب و تمدن کے پھیلاؤ نے مسلمانوں میں قدیم اور جدید افکار کے درمیان سخت کشمکش پیدا کردی۔قدیم وجدید کی یہ کشمکش مسلم ممالک کے لیے اس وقت بھی سب سے اہم اور مرکزی مسئلہ ہے۔تاہم ماضی کی طرح آج بھی اس نئے نوآبادیاتی نظام کے دور میں دونوں گروہ نئی استعماری طاقتوں کے خلاف احتجاج اور جدوجہد میں اپنے اپنے نئے انداز میں حصہ لے رہے ہیں۔ بہرحال جدید دنیائے اسلام میں مغربی نوآبادیاتی طاقتوں کے خلاف شدید احتجاج کی لہر پیدا کرنے اور اس کے ساتھ ساتھ جدید دنیائے اسلام میں موجود قدیم اور جدید کے مخالفانہ رجحانات کے درمیان مصالحت کرانے میں عموماً جمال الدین افغانی اور ان کے بعد اقبال کا نام لیا جاتا ہے جنہوں نے عالمی سطح پر جدید دنیائے اسلام کو مغربی نوآبادیاتی نظام سے نجات دلانے کی کوششیں کیں اور یہ نہ صرف خود اپنے گردوپیش کی تحریکوں سے متاثر ہوئے بلکہ متاثر بھی کیا، اس طرح جدید دنیائے اسلام کا باقاعدہ آغاز امپریلزم کے دور میں انیسویں صدی میں مغربی استعمار سے آویزش اور آمیزش کے سبب ہوا۔(۴)

اسلام اور مغرب کا آمنا سامنا سب سے پہلے باقاعدہ طور پر صلیبی جنگوں میں ہوا تھا لیکن جیسا کہ مندرجہ بالا سطور میں ذکر ہوا کہ اسلام اور مغرب کا باہمی تعارف بہت قریب سے صحیح معنوں میں اس وقت ہوا جب امپریلزم کے دور میں انیسویں صدی میں مغرب نے سیاسی اور اقتصادی مفادات کی خاطر اپنا آہنی اور مضبوط ہاتھ مشرق کی طرف بڑھایا۔ ایشیا کو مہذب بنانے کے لیے جس مشن کو سرمایہ دارانہ نظام کے طور پر پیش کیا گیا وہ انسان دوستی کے روپ میں ایک دیو استبداد تھا جو نیلم پری بن کر جمہوری قبا میں پائے کوب تھا۔اس امپریلزم کی سرپرستی میں صنعتی انقلاب کی کوکھ سے جس سرمایہ دارانہ نظام نے جنم لیا اس کا چہرہ روشن تھا مگر اندرون چنگیز سے تاریک تر مغرب کے ساتھ اس سامراجی رابطے کے نتیجے میں تاریخی شعور، نیشنلزم اور تہذیبی عظمت پر فخر و ناز کے جذبے کے تحت نوآبادیاتی نظام کے خلاف ایشیا میں مزاحمت شروع ہوئی۔ چنانچہ

مغربی استعماریت کی پسپائی ۱۹۲۰ء اور ۱۹۳۰ء کی دہائیوں میں آہستہ آہستہ شروع ہوئی اور جنگِ عظیم دوم کے بعد بہت تیز ہوگئی۔ سویت یونین کے خاتمے کے نتیجے میں مزید مسلمان معاشرے آزاد ہوئے۔(۵)

بظاہر ایسا لگتا ہے کہ دوسری جنگِ عظیم کے بعد یورپی نوآبادیاتی نظام ختم ہوگیا۔ ایشیا یورپی تسلط سے آزاد ہوگیا۔ لیکن درحقیقت دوسری جنگ عظیم کے بعد امریکہ کا اثر ورسوخ ابھرنا شروع ہوا۔ امریکہ کے زیرِ سرپرستی ایک نیا بین الاقوامی معاشی نظام تشکیل دیا گیا۔ نوآبادیات کو آزاد کرنا، ان کی منڈیوں پر قبضہ کرنا اور وہاں سے خام مال حاصل کرنا اس نظام اور منصوبے کے اہم اجزاء تھے۔ اس لیے دوسری جنگِ عظیم کے ختم ہوتے ہی اتحادی طاقتوں نے امریکہ کی سربراہی میں اس بین الاقوامی معاشی نظام کو تسلیم کیا اس کے نتیجے میں ورلڈ بینک (World Bank) اور آئی ایم ایف (I.M.F) جیسے اداروں کی تشکیل ہوئی۔ چند سالوں کے اندر اندر آزاد دنیا کی معیشت کے گرد سیاسی وفوجی حصار باندھا گیا۔ کیمونزم کے خلاف سرد جنگ شروع ہوئی۔ سرد جنگ کے خاتمے کے بعد امریکہ یک قطبی طاقت بن کر سامنے آگیا۔ جس کا اتحادی یورپ تھا۔ اس طرح یہ نیا امپریلزم یا نیا نوآبادیاتی نظام (Neo-colonialism) وجود میں آیا۔ جس کا اتحادی یورپ تھا جس کی جڑیں یورپی نوآبادیاتی نظام ہی میں پیوست تھیں۔ یورپی امپریلزم کی طرح امریکی امپریلزم کا مقصد بھی بظاہر غیر مہذب کو مہذب اور ترقی یافتہ بنانا تھا۔ لیکن حقیقت میں آزاد نوآبادیات کے ذرائع پیداوار کو کنٹرول کرنا ان کو اپنی ترقی میں استعمال کرنا اس کا حقیقی مقصود تھا۔ اس طرح افریقہ اور ایشیا میں امریکی امپریلزم ذرائع ابلاغ اور بین الاقوامی اداروں کے ذریعے مسلط کیا گیا ہے اور ان اداروں کو تیسری دنیا کے غیر مستحکم ملکوں میں سرمایہ کاری کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ امریکہ، مغربی ممالک اور عالمی ادارے تیسرے دنیا کے غیر مستحکم ممالک کو قرضے دے کر ان کو محکوم بناتے ہیں اور اپنی مرضی سے ان کی حکومت چلاتے ہیں۔ جہاں امریکہ اِن ڈائریکٹ (Indirect) طریقوں میں ناکام ہوجاتا ہے وہاں وہ براہِ راست مداخلت کر کے اپنے مفادات کا تحفظ کرتا ہے۔ ۱۹۴۵ء میں امریکہ نے یونان، کوریا، ویت نام، لبنان، گرینڈ اورال، سلواڈور میں مداخلت کی۔ اس کے علاوہ جب ضرورت پڑی تو اس نے یونان، ترکی، گوئٹے مالا، جنوبی ویت نام، کمبوڈیا، جنوبی کوریا، لبنان، چلی، گھانا، زائرے، مالے پاکستان وغیرہ

کی حکومتوں کو بدلا۔(۶) یہ وہی مشن ہے جس کا بیڑہ یورپی نوآبادتی نظام نے اٹھایا تھا لیکن اس کا اندرون کتنا تاریک تر ہے اس کا اندازہ افغانستان و عراق عوام الناس کی تباہی و بربادی اور پسماندہ ممالک کی پسماندگی سے ہوتا ہے۔اس طرح یہ نیا نوآبادیاتی وہی سازِ کہن ہے جس کے پردوں میں نوائے قیصری کے سوا کچھ اور نہیں۔

جس طرح براہِ راست نوآبادیاتی نظام کے دور میں اس کے خلاف ردِ عمل کی تحریکیں ابھریں تھیں اسی طرح عہد جدید میں بھی مغرب کے اس نئے بالواسطہ استعمار اور ظلم واستبداد کے مقابلے میں ایشیا وافریقہ میں بیداری کی لہر چلتی رہی ہے۔ایشیائیوں نے زیادہ سے زیادہ اپنا معاشی اثبات کرنا شروع کر دیا ہے۔ملائشیا، چین اور جاپان بالخصوص اس کی نمایاں مثالیں ہیں۔ اس کے علاوہ مغربی تہذیب اور مغربی نوآبادیاتی نظام کے مقابلے میں اسلام پسندی کی تحریکیں بھی موجود ہیں۔ ہنٹنگٹن کے بقول:۔

> ''ایک وسیع علمی، ثقافتی، معاشرتی اور سیاسی تحریک ہے جو
> پورے عالمِ اسلام میں پھیلی ہوئی ہے۔''(۷)

اس میں جدیدیت کو قبول کرنا، مغربی ثقافت کو رد کرنا اور جدید زندگی میں رہنمائی کے لیے اسلام سے ازسرِ نو وابستگی شامل ہے۔ گویا یہ تحریکیں جدید انداز میں براہِ راست نوآبادیاتی دور کی تحاریکِ مزاحمت کا تسلسل ہیں۔ یہ تحریکیں مصر، انڈونیشا، افغانستان، پاکستان، ایران، الجزائر، ترکی، سعودی عرب، مراکش، لیبیا، شام، تیونس، عراق، یمن، سوڈان وغیرہ وغیرہ تقریباً تمام عالمِ اسلام میں موجود ہیں اور اس کے ساتھ ایشیا کے دیگر ممالک بھی اپنی ثقافت اور معاشی اثبات پر زور دے رہے ہیں۔ترقی اور اثبات کا یہ عمل ہانگ کانگ، تائیوان، جنوبی کوریا اور سنگاپور وغیرہ اس کے علاوہ چین، ملائشیا، تھائی لینڈ، انڈونیشا، پاکستان، ویت نام، جاپان وغیرہ میں موجود ہے۔(۸) لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ جس طرح نوآبادیاتی نظام نے ایک نئی شکل اختیار کی ہے اسی طرح نوآبادیاتی نظام کے خلاف اس جہد و مزاحمت نے بھی ایک نیا انداز اختیار کیا ہے۔ بحیثیت مجموعی اب جدیدیت کو قبول کر کے اور مغربی ثقافت کو رد کر کے اس کے خلاف مزاحمت کا اظہار کیا جاتا ہے اور یقیناً اس کے ڈانڈے بھی ماضی کی تحریکوں سے جا ملتے ہیں۔ان مزاحمتی تحریکوں کے پس منظر میں انقلابِ اسلامی ایران، افغان روس جنگ اور خلیج کی جنگ کا تذکرہ

ناگزیر ہے۔ ۱۹۷۹ء میں انقلاب اسلامی ایران نے عالمی سیاست کے منظرنامے کو یکسر منقلب کردیا۔ مغرب کی مادیت کے مقابلے میں یہ انقلاب اسلامی نظام اور روحانیت کا علمبردار تھا۔ کئی مسلم ممالک اور اسلام پسند تنظیموں نے امریکی و یورپی سامراج کو شکست دینے انقلاب اسلامی کو برپا کرنے کے لیے ایران کی مالی اور عسکری مدد کی۔ نہ صرف ایران میں بلکہ اسلامی تہذیب سے وابستہ کوئی مسلم ممالک میں مغربی استعمار کے خلاف اتحاد و تعاون کو فروغ حاصل ہوا۔ امام خمینی اور قذافی نے باقاعدہ طور پر مغرب اور امریکہ کے خلاف جہاد کا اعلان کیا۔ (۹) اللہ کی واحدانیت اور اس کی بندگی پھر اس واحدانیت اور بندگی کے حوالے سے انسانوں کی آزادی کی بشارت، پھر اللہ کی وحدانیت کے حوالے سے انسانیت کی وحدانیت پھر انسانیت کی وحدانیت کے حوالے سے / انسانوں کے درمیان عدل و مساوات ''انقلابِ اسلامی کی فکری بنیادیں یہی ہیں جو مظلوم اور محروم اقوام، مستضعفین کو استعمار کی طاقتوں اور مستکبرین کے خلاف مقاومت اور مبارزت کا حوصلہ عطا کرتی ہیں۔ مغرب کے استعماری نظام کے لیے انقلابِ اسلامی کی یہی فکری اساس اصل خطرہ تھی جس نے تمام دنیا میں بیداری کی ایک نئی لہر پیدا کردی۔ (۱۰)

افغان سوویت یونین جنگ ۱۹۷۹ء سے ۱۹۸۹ء تک لڑی گئی اس جنگ میں سوویت یونین کو جن عوامل نے شکست سے دوچار کیا وہ ''امریکی ٹیکنالوجی، سعودی عرب کی دولت، مسلم آبادیات اور جوش و جذبہ تھے چنانچہ امریکی ڈالر اور میزائل اس کے ساتھ ساتھ عالمِ اسلام کی اجتماعی کوششوں نے روس کو شکست دی۔ اہلِ مغرب کی نگاہ میں بالعموم اور امریکہ کی نگاہ میں بالخصوص افغانستان کی سرد جنگ کی فیصلہ کن فتح تھی جبکہ مسلمانوں یہ جنگ جہاد کی حیثیت سے لڑی۔ چنانچہ فتح حاصل کرنے کے لیے مسلمانوں کو مجاہدین کا نام دیا گیا اور اشتراکی روس کو الحاد اور دہریت کا۔ مغرب کی طرف سے 'الحاد' کو مٹانے کے لیے 'مجاہدین' کو سپورٹ کیا گیا۔ کیونکہ امریکہ کے لیے یک قطبی طاقت بننے کے لیے ضروری تھا کہ افغانی فتح یاب ہوں۔ چنانچہ 'الحاد' اور 'مجاہدین' کے ذریعے امریکہ کی سوویت یونین کے خلاف اس پراکسی وار میں پورے عالمِ اسلام کے جوش و جذبے کو ابھارا گیا۔ اس طرح مسلمان جسے ''اسلام'' کی فتح سمجھتے ہیں مغرب اسے ''آزاد دنیا'' کی فتح سمجھتا ہے۔

حیرت انگیز بات یہ ہے کہ مغرب کی سپورٹ سے جو لوگ ''جہاد'' کررہے تھے وہ ذہنی

طور پر مغرب کی مادی غیر اخلاقی تہذیب کے خلاف تھے۔اسی طرح جو مغرب امریکہ کی سربراہی میں افغان مجاہدین کو سپورٹ کر رہا تھا وہ دراصل کمیونزم کے خاتمے کے لیے اسلامی جماعتوں کی حمایت کا ضرورت مند تھا لیکن اندرونی طور پر اسلام سے خائف۔ نتیجتاً فتح یاب ہونے کے بعد کامیابی سے سرشار، جذبۂ جہاد سے لبریز، بااعتماد مجاہدین کا رُخ اب مغرب کی طرف ہو گیا اور مغرب نے کمیونزم کے خاتمے کے بعد مسلمانوں کو ایک پُرتشدد قوم کے روپ میں ابھار کر اگلا نظریاتی چیلنج قرار دے دیا۔(۱۱)

چنانچہ ۱۹۸۹ء میں روس نے افغانستان سے اپنی فوجیں نکالنی شروع کیں۔اس کے فوراً بعد ۱۹۹۰ء میں خلیج کی جنگ شروع ہوگئی۔ ہنٹنگٹن نے افغان روس جنگ اور خلیج کی جنگ کے حوالے سے لکھا:۔

> ''افغان جنگ تہذیبی جنگ بن گئی کیونکہ مسلمانوں نے اسے ہر جگہ اسی رنگ میں دیکھا اور سوویت یونین کے خلاف متحد ہو گئے۔ جنگِ خلیج تہذیبی جنگ بن گئی کیونکہ مغربی ممالک نے ایک مسلم تنازے میں فوجی مداخلت کی۔ اہلِ مغرب نے اس مداخلت کی بھرپور حمایت کی اور پوری دنیا میں مسلمانوں نے اسے اپنے خلاف جنگ سمجھا۔اسے مغربی سامراجیت کی ایک اور مثال سمجھتے ہوئے اس کے خلاف متحد ہو گئے۔(۱۲)

سرد جنگ کے دوران روس افغان جنگ پہلی تہذیبی جنگ تھی جس میں امریکہ نے مغرب کے ساتھ مل کر، مسلمانوں کو ساتھ ملا کر، پراکسی وار (Proxy War) لڑی اور کمیونزم کو شکست دے کر لبرل ازم کی فتح حاصل کی۔سرد جنگ کے خاتمے کے بعد پہلی تہذیبی جنگ، جنگِ خلیج تھی جو براہِ راست مغرب اور مسلمانوں کے درمیان تھی۔تہذیبوں کی اس جنگ میں جو فتح حاصل ہوئی اس کے نتیجے میں ''خلیج فارس امریکی جھیل بن گیا۔'' امریکہ دنیا کے سب سے بڑے تیل کے ذخائر تک پہنچ گیا اور خلیج میں زمانۂ امن میں بھی اپنی فوج تعینات رکھنے میں کامیاب رہا۔تیل کا وہ ہتھیار جو عرب دنیا مغربی استعمار کے خلاف استعمال کر سکتی تھی اب امریکہ کی زیرِ نگرانی آ گیا۔مصر،

شام، عرب، ترکی، ایران، چین، الجزائر، مراکش، پاکستان وغیرہ سب نے اسے ''امریکی نوتوسیع پسندی''، کھلم کھلا جارحیت''، ''مشرق بمقابلہ مغرب''، ''دقیانوسی سامراجیت کا نیا ابال'' قرار دیا۔(۱۳) پورا عالمِ اسلام مغرب کے لیے تشدد پسند بن گیا۔ سرد جنگ کے بعد کمیونزم کا خطرہ ختم ہوتے ہی مغرب کے نزدیک عالمِ اسلام تنگ نظر، بنیاد پرست، آمریت پسند، دہشت گرد، تشدد پسند اور غیر مہذب بن کر نہ صرف مغرب کے لیے بلکہ پوری دنیا کے لیے خطرہ کی شکل میں ابھر کر سامنے آگیا۔ ہنٹنگٹن نے لکھا کہ:۔

> ''اسلام کی سرحدیں خونی ہیں۔'' ''مسلمانوں کا جھگڑالوپن مُسلّم ہے جس سے مسلمان انکار کرسکتے ہیں نہ غیر مسلم۔'' ''اسلام ابتدا ہی سے تلوار کا مذہب رہا ہے۔'' قرآن اور مسلم عقائد کے دوسرے بیانات میں تشدد کے امتناع کے بارے میں بہت کم احکامات ہیں اور عدم تشدد کا تصور مسلم عقائد اور عمل نہیں پایا جاتا۔''(۱۴)

۹/۱۱ کے واقع کے بعد تو اسلام اور عالمِ اسلام پر تشدد اور دہشت گردی کی مہر ہی لگ گئی۔ اس عرصے میں ذرائع ابلاغ نے جو پروپیگنڈہ کیا اس نے اسلام کے امیج کو مغرب اور امریکہ میں بے حد خراب کیا۔ امریکہ نے دہشت گردی، تشدد اور بربریت کے خلاف اعلانِ جنگ کردیا۔ اس اعلان کے بعد سامراجی قوتوں کو گویا لائسنس مل گیا اور دہشت گردی اور جدوجہدِ آزادی کا فرق مٹنے لگا۔ عالمِ اسلام میں چلنے والی آزادی کی تحریکیں بھی دہشت گردی کی تحریکیں بن کر رہ گئی۔ تمام دنیا اور دنیائے اسلام نے دہشت گردی کے خلاف جنگ میں اپنی حمایت کا اعلان کیا لیکن اس کے ساتھ ساتھ امریکہ ومغرب کو دہشت گردی اور تحریکِ آزادی میں فرق روا رکھنے کی تلقین اور دہشت گردی کے نام پر امریکی ظلم واستبداد افغانستان اور عراق کے معصوم عوام کی بے دریغ تباہی اور قتلِ عام پر تنقید بھی گئی۔ عالمِ اسلام کی اسلام پسند تنظیمیں مغربی نوآبادیاتی استعمار کے خلاف اٹھ کھڑی ہوئیں۔ گویا ۹/۱۱ کے بعد کی صورتحال بھی خلیج کی جنگ والی ہے۔ تمام عوام امریکہ کے نئے نوآبادیاتی نظام کے خلاف ہیں۔ مختلف ممالک میں مغرب نواز حکومتوں کے خلاف بھی تحریکیں چل رہی ہیں۔ بنیاد پرست، تنگ نظر مسلمانوں کے ساتھ ساتھ روشن خیال مسلمان بھی

امریکی ومغربی جارحانہ رویے، امریکہ کی توسیع پسندی اور نئے اقتصادی سامراجی استعماری نظام سے نالاں اس کے خلاف ہیں۔ یہاں تک کہ امریکہ کے یک طرفہ رویے اور اقوامِ متحدہ کی خلاف ورزیوں (مثلاً عراق پر حملہ) کو خود مغربی برادری نے بھی تنقید کا نشانہ بنایا ہے (۱۵)۔ پاکستان کے معروف مؤرخ ڈاکٹر مبارک علی نے مغرب کے وہ جرائم جو اس نے تہذیب کے نام پر کیے ان کی تفصیل اپنے ایک مضمون ''تہذیب کے نام پر جرائم'' میں بیان کی اور لکھا کہ:۔

> ''جب تک امریکی و یورپی فتح مند اور کامیاب ہیں اس وقت تک وہ اپنے اعمال کے منصف خود ہیں۔ ان کے تمام جرائم تہذیب کے نام پر جائز ہیں۔ افسوس اس بات کا ہے جو لوگ ان کے ظلم و ستم کا شکار ہوئے ان کی کوئی آواز نہیں جو تاریخ کو الٹ پلٹ دے۔'' (۱۶)

ڈاکٹر جاوید اقبال نے اپنی کتاب ''افکارِ اقبال (تشریحاتِ جاوید)'' میں لکھا کہ:۔

> ''جو صلیبی جنگیں ہوئیں بلکہ آج بھی جو صلیبی جنگ اسلام کے خلاف لڑی جارہی ہے، اس کا پس منظر کسی نہ کسی صورت میں اسلام کے خلاف وہی قدیم مسیحی مذہبی منافرت ہی کا جذبہ ہے۔'' (۱۷)

ڈاکٹر شمیم حنفی نے اپنے مضمون ''تہذیبوں کے تصادم کا مسئلہ اور اقبال'' میں لکھا کہ:۔

> ''اس سوال کا کیا جواب ہو سکتا ہے کہ تاریخ اور انسان کے اجتماعی ارتقا کی ضامن لے دے کر صرف امریکہ کی آزاد جمہوریت ہے۔ جارحانہ عزائم پر مبنی سیاست اور اپنے اقتصادی مفادات کو ترقی دینا تہذیب کی ترقی کا ذریعہ تو نہیں بن سکتا۔۔۔۔ امریکی حکومت کا یہ دعویٰ کہ اسے دراصل انسانیت اور تہذیب کے تحفظ اور انصاف کو قائم رکھنے کے لیے ضروری اقدامات کرنے ہیں سراسر فریب دکھائی دیتا ہے۔'' (۱۸)

کیرن آرمسٹرانگ نے لکھا:۔

''صدر جارج واکر بش نے بین الاقوامی دہشت گردی کے خلاف ایک نئی مہم کی منصوبہ بندی کرتے ہوئے۔ اپنے فوری جوابی حملے کو صلیبی جنگ (کروسیڈ) قرار دیا۔۔۔ اس طرح ہم موجودہ تنازعے کی جڑیں ۲۵ رنومبر ۱۰۹۵ء تک موجود پاسکتے ہیں۔۔۔ یہ ایک المناک حقیقت ہے کہ ہماری مقدس جنگیں (Holy War) جاری ہیں۔۔۔ صلیبی جنگی جنون دورِ وسطیٰ کی مردہ روایت نہیں بلکہ یہ یورپ اور امریکہ میں آج بھی زندہ ہے۔ شاید ان پرانے صلیبی جنگی رجحانات کو راتوں رات بدلنا ہمارے لیے ناممکن ہے۔۔۔ ہم مغرب والوں کو اس تکلیف دہ مرحلے سے لازماً گزرنا ہوگا تاکہ ہم اپنی پرانی جارحیت سے چھٹکارہ حاصل کریں اور ایک نئے شعورِ ذات کی طرف طویل سفر کا آغاز کریں۔'' (۱۹)

اس وقت صورتحال یہ ہے کہ چونکہ معدنی تیل کا کم وبیش ۷۰ فیصد حصہ مسلم ممالک میں ہے اور اس صنعتی دور میں قوت کا معیار بھی معدنی تیل ہے اس لیے سرمایہ دارانہ نظام (جس کا لیڈر امریکہ ہے) کی آماجگاہ دنیائے اسلام ہے۔ معدنی تیل پیدا کرنے والے مسلم ممالک صنعتی ممالک کی بہترین منڈیاں ہیں۔ معیشت وسیاست پر کنٹرول کرنے کے لیے مغرب امریکہ کی رہبری میں تیل، ٹیکنالوجی، ڈالر، سرمایہ، بجلی، ایٹمی قوت، توانائی، ملٹی نیشنل کمپنیوں اور بین الاقوامی اداروں کے ذریعے مسلم ممالک کو اپنے جدید سامراجی معاشی نوآبادیاتی نظام کے چنگل میں جکڑ رکھا ہے۔ سیاسی آزادی اور معاشی ترقی کے لیے امداد کے لبادے میں سرمایہ دار مغرب نے یہ انتظام کرلیا ہے کہ نہ صرف مسلم بلکہ دوسرے ترقی پذیر ممالک بھی آزاد ہونے کے بعد بھی مغربی معاشی نظام میں بندھے ہوئے ہیں جس کے لیے دوسرے وسیلوں کے ساتھ ساتھ صنعت وحرفت اور ٹیکنالوجی کا علم استعمال کیا گیا ہے جس میں مسلمان بالکل کورے ہیں۔ مغرب کی حاکم قوتوں کا

یہ جدید سرمایہ دارانہ نظام ایک دن میں قائم نہیں ہوا بلکہ بتدریج پروان چڑھا ہے جیسے جیسے صنعت کاری کو فروغ حاصل ہوا۔ سرمایہ دارانہ نظام کی جڑیں مضبوط تر ہوتی چلی گئیں۔ اس دوران چونکہ مسلمان صنعت انقلاب کی اہمیت و نوعیت اور ٹیکنیکی چیزوں سے نا آشنا رہے اس لیے ان تین چار صدیوں کے معاشی ارتقا میں ان کا کوئی حصہ نہیں۔ یورپ کی بیداری سے قبل چونکہ مسلمان ریاستیں مشرقی یورپ اور شمالی افریقہ سے لے کر مشرقی ایشیا تک پھیلی ہوئی تھیں چنانچہ یورپ میں صنعتی انقلاب آیا یہ مسلمان ممالک صنعتی مال کی کھپت کے لیے بہترین منڈیاں ثابت ہوئے۔ بالخصوص مشرقِ وسطیٰ میں تیل کے ذخائر نے اسے اقتصادی حیثیت سے بہت سودمند بنا دیا۔ ۱۷۲۳ء میں پیٹر اعظم نے اسے اقتصادی لحاظ سے بہت فائدہ مند قرار دیا۔ اس کے ڈیڑھ سو سال بعد باکو (آذربائیجان) کے چشمے تجارتی حیثیت سے استعمال کیے جانے لگے۔ بعد کی تلاش و تحقیق نے ثابت کر دیا کہ باکو اس زیریں سلسلے کی محض ایک کڑی ہے جو جنوبی و مشرقی سمت میں پھیلتا ہوا عراقی کردستان اور ایرانی بختیارستان سے گزر کر جزیرہ نمائے عرب کے ان بنجر خطوں تک چلا گیا ہے جنہیں کبھی کوئی قدر و قیمت حاصل نہیں رہی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ دنیائے اسلام عالمگیر وسائل حمل و نقل کا مرکز بن گئی۔ روس اور اوقیانوس کے آس پاس مغربی دنیا کے درمیان نیز ہندوستان، جنوب مشرقی ایشیا، چین اور جاپان کے درمیان جو کم فاصلے والے راستے ہیں وہ سب دنیائے اسلام سے ہو کر گزرتے ہیں خواہ وہ بحری ہوں یا فضائی یا برّی (۲۰)۔ چنانچہ ڈیڑھ سو سال کے قلیل عرصے میں مسلمان ممالک نوآبادیاتی استعمار کے بوجھ تلے دب گئے جس سے آج تک نجات نہیں مل سکی۔ خام مال کو سستا حاصل کرنے کے لیے ان ممالک کو فتح کر کے نوآبادیاتی نظام کا اجراء کیا گیا۔ اور جلد ہی صنعتی ممالک کو خام مال سستا ملنے لگا اور یہی نوآبادیات تیار شدہ مال کی منڈی بھی بن گئے۔ اس نوآبادیاتی نظام کو ایسے سانچے میں ڈھالا گیا کہ ریاستی ادارے اور مقتدر طبقات اپنے مفاد کے لیے خود اس کی حفاظت کریں۔ براہِ راست نوآبادیاتی نظام کے خاتمے کے بعد ان ریاستوں کو انہی طبقات کے حوالے کیا گیا تا کہ اقتصادی جکڑ بندی قائم رہے۔ محکوم ملکوں میں حاکمیت کے حق کو ''تہذیبی مشن'' کا نام دیا گیا۔ اس طرزِ فکر کو عام کرنے کے لیے نظامِ تعلیم پر بھی مغربی قوتوں کی اجارہ داری قائم کی گئی۔ اس طرزِ عمل نے طبقاتی سسٹم کو پیدا کیا گیا۔ صنعتی انقلاب سے سرمایہ دارانہ نظام اور سرمایہ دارانہ نظام سے طبقاتی سسٹم پیدا ہوا۔ اسی طبقاتی سسٹم کے ذریعے سرمایہ دار

مغرب نے عالمِ اسلام پر استعماری واستحصالی شکنجہ مضبوط تر کیا۔ چونکہ مغرب کی فکری نہج یہ ہے کہ حاکمیت کی بنیاد طاقت ہے اور طاقت دولت کی صورت میں اس کے پاس ہے پس حاکمیت کا حق مغرب کو ہے تاکہ وہ محکوم ممالک کو خوشحال بنائے۔ ایک طرف (مغرب میں) جمہوریت، انسانیت، مساوات، انفرادی اور قومی آزادی کے افکار پروان چڑھائے گئے تو دوسری طرف (نوآبادیات میں) صنعت کار اور تجار ایسی حکمتِ عملیاں بنانے میں مصروف رہے جوان جمہوری اقدار کو محدود کرنے میں مددگار ثابت ہوں۔ چنانچہ مغرب کے اس صنعتی ارتقا کے اثرات ان ممالک میں اور نوآبادیات میں ایک دوسرے کی ضد تھے۔(۲۱) سرمایہ دارانہ نظام کے ''تہذیبی مشن'' کی عیاری مکاری کے مقابلے میں مسلمانوں کا کردار یہ رہا ہے کہ انہوں نے صنعتی انقلاب کے بعد پیدا ہونے والے افکار وعوامل کو سمجھا ہی نہیں انہوں نے یہ سمجھنے کی کوشش ہی نہیں کی کہ صنعتی ترقی اور ٹیکنالوجی کی بدولت مغربی دنیا کدھر سے کدھر جا رہی ہے۔ وہ صنعتی انقلاب کے بعد پیدا ہونے والے افکار کو پہچان ہی نہیں سکے اور انتظامی وعسکری حکمتِ عملی کی اس نئی سائنس کا ادراک کرنے سے محروم رہے۔ نشاۃ الثانیہ نے مغرب میں جدید نظامِ تعلیم ترتیب دیا جبکہ مسلمان درسِ نظامیہ سے چمٹے رہے۔ ان میں اقتصادی علوم سیکھنے اور اس میں مزید تحقیق کرنے کا کوئی شوق نہیں تھا۔ آج صورتحال یہ ہے کہ مسلمانوں کی لغت میں وہ ہی الفاظ نہیں جو صنعتی افکار کی تفہیم پیدا کر سکیں معدنی تیل کے ذخائر مسلمانوں کے پاس ہیں لیکن تیل نکالنے اور تقسیم وترسیل کی ترکیب ابھی تک مسلمان نہیں سیکھ سکے۔ چنانچہ تیل کی صنعت امریکہ اور اس کے حواریوں کا کنٹرول ہے یہ تیل مغربی کمپنیاں نکالتی ہیں۔ ان کی تحقیق، تحصیل اور ترسیل مغربی ممالک کے کنٹرول میں ہے۔(۲۲) اس طرح ایک ایسا معاشی نظام ترتیب پایا جس میں مسلم دنیا اور غیر ترقی یافتہ ممالک کے وسائل مغرب کی ٹیکنالوجی کی گرفت میں آگئے۔ ایشیاء افریقہ غریب تر ہوتے گئے۔ آج سارا عالم اسلام مغرب کے معاشی نوآبادیاتی نظام کی زنجیروں میں جکڑا ہوا ہے۔

مغرب نے اپنے سرمایہ دارانہ نوآبادیاتی نظام کو قائم رکھنے اور اشتراکی نظام کو شکست دینے کے لیے اس کے مقابلے میں ''تدریجی اصطلاحات'' (Progressive Reforms or Revolution) اور ''فلاحی ریاست'' (Welfare State) کا نیا طرزِ فکر پیش کیا(۲۳)۔ اس طرزِ فکر کے تحت معاشرے کے ارتقاء کے لیے انقلاب جیسے خونیں تجربے سے گزرنے کی ضرورت

نہیں بلکہ تدریجی اصطلاحات کے ذریعے معاشی بے انصافیوں کا ازالہ ممکن ہے۔اس سلسلے میں انہوں نے از خو نوآبادیات کو آزادی دینے کے پروگرام مرتب کیے۔ بتدریج اصطلاحات کے نفاذ کی جدوجہد تیز ہوتی چلی گئی، بڑی بڑی انقلابی تبدیلیوں کی بجائے چھوٹی چھوٹی تبدیلیوں کے تحت ریاست کے استحکام اور فلاحی ریاست کا مفروضہ کامیاب رہا۔اس طرح سرمایہ دارانہ نظام نے اشتراکیت کے مقابلے میں اپنے استحکام کی راہ ہموار کی (یہاں سرد جنگ روس افغان جنگ کے حوالے سے، اشتراکیت کو شکست دینے کے لیے جہاد، مجاہدین اور مذہبی تنظیموں کا نیٹ ورک اور مذہب کا استعمال ____ اس کو ذہن میں بھی رکھنا ضروری ہے جس کا ذکر گزشتہ صفحات میں کیا جاچکا ہے)۔غرض اس طرح ایک نیا نوآبادیاتی نظام رائج کیا گیا جس نے ایشیا اور افریقہ کے ممالک کی سیاسی اور معاشی آزادی کو ایک سراب میں تبدیل کردیا جبکہ امریکہ و یورپ کا معاشی استعمار جدید بنیادوں پر کام کر رہا ہے۔نئی نئی صنعتوں، تعلیمی و زرعی اصلاحات، معاشی امداد اور سرمایہ کاری کے باوجود نوآبادیات میں امیری غریبی کا فرق بڑھ رہا ہے۔مسلم ممالک قرضے کے بوجھ تلے دبتے جارہے ہیں غربت اور بیروزگاری کے مسائل بڑھ رہے ہیں۔"ترقیاتی معاشیات" کے باوجود گلوبلائزیشن (عالمگیریت) اور اس تحت آزادی کی عالمی تحریک WTO کے ذریعے سرگرمِ عمل ہے۔اس میں شک نہیں کہ پچھلی دو تین دہائیوں میں امریکہ یورپ، مشرقی ایشیا بالخصوص جاپان میں نئے انداز کی زبردست صنعتی ترقی اور فنی انقلاب برپا ہوا ہے لیکن ابھی تک دنیا کی دو تہائی آبادی غربت و افلاس کی پستیوں میں جکڑی ہوئی ہے۔تمام تر اصطلاحات و اقدامات کے باوجود کیا عوام الناس معاشی الجھنوں سے آزاد ہو رہے ہیں؟ کیا غربت، مہنگائی، بے روزگاری سے لوگوں کو نجات مل رہی ہے؟ بڑی صنعتیں، کارخانے، شاہراہیں، بجلی گھر، بندرگاہیں، ڈیم تعمیر ہونے کے باوجود کیا ان کا ثمر مفلسی اور معاشی اونچ نیچ کے خاتمے کی شکل میں نکل رہا ہے؟ انسانوں کی معاشی پسماندگی دور ہو رہی ہے؟ یہ وہ سوالات ہیں جو مغرب کی تحریکوں، کتابوں اور علوم کے دہرے پن اور استعماری و سامراجی عزائم نمایاں کرتے ہیں۔اس صورتحال میں مغرب کی آزاد معیشت سے یہ توقع رکھنا کہ وہ عوام کے تعلیمی، طبی اور رہائش کے مسائل حل کرے گی، اس سرمایہ دارانہ و جاگیر دارانہ نظام اور نوآبادیاتی فریب میں ایک خیال خام ہی معلوم ہوتا ہے۔اس کے برعکس صاف نظر آرہا ہے کہ امریکہ معدنی تیل کے لیے عالمِ اسلام پر اپنی

سامراجی گرفت مضبوط تر کرتا جارہا ہے۔ اپنے اندروانی اور بیرونی زوال و استحصال کی روایتوں کے سبب اقوامِ عالم بالخصوص اسلامی مشرق و مغرب کے جدید سرمایہ دارانہ نوآبادیاتی سامراجی نظام کے پیچیدہ شکنجوں میں جکڑا ہوا ہے۔ غرض مغربی تہذیب میں اس کے علم، سائنس، ٹیکنالوجی اور جدید تر ترقیات علمی کے باوجود جارحیت اور تشدد موجود ہے۔ یہ ماضی میں بھی تھا اور آج بھی ہے۔ فرق یہ ہے کہ مہذب بنانے کے عمل کا رُخ آج بالخصوص مسلمانوں کی طرف ہے۔ مغربی استعمار امریکہ کی سرپرستی میں ایک نئے سامراجی معاشی نوآبادیاتی نظام کا لبادہ اوڑھ کر اپنا ''عظیم تہذیبی مشن'' آج بھی اسی شد و مد سے ادا کر رہا ہے جس کی گونج کپلنگ کی اصطلاح ''سفید آدمی کا بوجھ'' میں سنائی دیتی ہے۔ اب اس کا رُخ واضح طور پر اسلام اور دنیائے اسلام کی طرف ہے اور اس کی قیادت اب امریکہ کے پاس ہے۔ اور ہم نے اقبال کی فکر کا مطالعہ اسی قدیم و جدید تر نوآبادیاتی نظام کے تناظر میں کرنا ہے۔

حواشی وحوالہ جات

1. Esposito, John, L, "Islamic threat: Myth or reality", Oxford University Press, New York, 1992, P.44
2. Hungtington, "The Clash of Civilizations", PP.201;

محمد آصف، ڈاکٹر، ''اسلامی اور مغربی تہذیب کی کشمکش: فکرِ اقبال کے تناظر میں''، ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، ۲۰۱۵ء، ص ۶۲

۳۔ اقبال، ''علامہ محمد اقبال: تقریریں، تحریریں اور بیانات''، ترجمہ، اقبال احمد صدیقی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۹ء، ص ۲۵۸ تا ۲۶۰

۴۔ مندرجہ بالا صفحات میں شروع سے یہاں تک پس منظر بیان کرنے کے لیے مختلف کتابوں سے مدد لی گئی ہے۔ تحقیق کے تقاضوں کے پیشِ نظر کچھ اہم ماخذات کو یہاں درج کیا جاتا ہے۔ دیکھیے:۔

اقبال، ''علامہ محمد اقبال: تقریریں، تحریریں اور بیانات''، ترجمہ، اقبال احمد صدیقی، ص ۲۵۸ تا ۲۶۰؛

اقبال، ''تشکیلِ جدیدِ الٰہیاتِ اسلامیہ''، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۹۴ء، ص ۱۱، ۲۳۰ تا ۲۳۵؛

عقیل، معین الدین، ڈاکٹر، ''اقبال اور جدید دنیائے اسلام''، مکتبۂ تعمیرِ انسانیت، لاہور، ۱۹۸۶ء، ص ۱۹، ۲۲، ۲۳، ۳۱، ۳۳ تا ۳۵، ۱۳۵، ۱۳۶؛

جاوید اقبال، ڈاکٹر، ''زندہ رود''، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۸۷ء، ص ۱۵۸ تا ۱۶۰، ۲۱۴، ۲۹۶؛

خلیل احمد نظامی پروفیسر، ''تاریخی مقالا -''، ندوۃ المصنفین، دہلی ۱۹۶۶ ص ۲۶،

مودودی، سید ابوالاعلیٰ، ''تنقیحات''، مکتبۂ جماعتِ اسلامی، لاہور، ۱۹۳۹ء، ص ۶، ۷؛
اکرام، شیخ محمد، ''موجِ کوثر''، ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، ۱۹۹۷ء، ص ۶؛
افتخار حسین، آغا، ''قوموں کی شکست و زوال کے اسباب کا مطالعہ''، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۹۹ء، ص ۵۸، ۸۸، ۸۹، ۱۰۰ تا ۱۰۳؛
محمد کاظم، ''مسلم فکر و فلسفہ عہد بہ عہد، مشعل، لاہور، ۲۰۰۲ء، ص ۲۹۳؛
قاضی جاوید، ''سرسید سے اقبال تک''، ص ۹ تا ۱۹؛
قاضی جاوید، ''ہندی مسلم تہذیب''، ص ۳۲۸ تا ۳۳۱؛
مزید ملاحظہ کیجئے:۔
ٹائن بی، ''مطالعۂ تاریخ'' (حصہ دوم)، تلخیص، سمرویل، ڈی۔سی، ترجمہ، مہر، غلام رسول، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۳ء (طبع اول)، ص ۲۷۷، ۲۸۳؛

Stoddard, L.S, "The new world of Islam", Chautauqua Press, New York, 1923, PP.25, 26, 54;

Lewis, Bernard, "The Middle East and the west", Indiana University Press, London, 1964, PP.34 and relevant pages;

Smith, W.C., "Islam in Modern History", New American Library, New York, 1959, PP.48 to 51 and relevant pages

5. Hungtington, "The Clash of Civilizations", PP.210;

Pipes, Denial, "In the path of God: Islam and Political power", Basics Books, New York, 1983, P.102, 103, 169 to 170

۶۔ نئے نوآبادیاتی نظام کی تشکیل، اس کے طریق واردات اور اس کے ظلم واستبداد کے لیے ملاحظہ کیجئے:۔
مبارک علی، ڈاکٹر، ''تاریخ اور سیاست''، ۱۳۲ تا ۱۳۷؛
محمد آصف، ڈاکٹر، ''اسلامی اور مغربی تہذیب کی کشمکش: فکر اقبال کے تناظر میں'' ص ۶۲ تا ۶۴

7. Hungtington, "The Clash of Civilizations", PP.110

8. Ibid, P.185

9. Khomeni, Ayatullah, Ruhollah, "Islam and Revolution", Mirza Press, Berkely (C.A), 1981, PP.305

۱۰۔ سردار نقوی، پروفیسر، ''مضمون'' تہذیبوں کے درمیان تصادم یا تفاہم''، مشمولہ 'پیغام آشنا' (سہ ماہی مجلّہ)، ثقافتی قونصلیٹ، اسلامی جمہوریہ ایران، اسلام آباد، شمارہ ۵، ۶ جون ۲۰۰۱ء، ص ۱۹

۱۱۔ افغان سوویت یونین جنگ کے مباحث کے لیے دیکھئے:۔

The New York Times, (Daily Newspaper), New York City, March 20, 1995, P.1;

حسن جعفر زیدی، ''اسلامی انتہا پسندی کا سراب''، ادارۂ مطالعۂ تاریخ، لاہور، ۲۰۰۹ء، ص ۵ تا ۷، ۱۰ تا ۱۲، ۱۶ تا ۱۷؛

محمد آصف، ڈاکٹر، ''اسلامی اور مغربی تہذیب کی کشمکش: فکرِ اقبال کے تناظر میں''، ص ۶۵ تا ۶۶

12. Hungtington, "The Clash of Civilizations", PP.247

13. Fatima Mernissi, "Islam and Democracy: Fear of Modern World", Addison Wesley, Readings, (M.A) 1992, P.102;

Hungtington, "The Clash of Civilizations", PP.250 to 250;

Economist (weekly Magazine), London, January 26, 1991, PP.31 to 33;

International Herald Tribune (Daily Newspaper), Paris, June 28, 1993, PP.45;

محمد آصف، ڈاکٹر، ''اسلامی اور مغربی تہذیب کی کشمکش: فکرِ اقبال کے تناظر میں''، ص ۶۶ تا ۶۹

14. Hungtington, "The Clash of Civilizations", PP.258 to 263

۱۵۔ ۹/۱۱ اور سے متعلقہ مباحث کے لیے درج ذیل ماخذات سے رجوع کیا جاسکتا ہے۔ ملاحظہ کیجئے:۔

Abu Bakr Karolia, "The Clash of Civilizations VS Universal Compassion", at www.nuradin.com/contribution.southAfrica,January13,2003;

Economist, August 1, 1992. PP.35, 35;

Armstrong, Karen, "Holy War", Anchor Books, New York, 2001, PP.vii, ix, 539;

Hungtington, "The Clash of Civilizations", PP.258 to 268;

Benard, Cheryl, "Civil Democratic Islam", PP.448, 449

ارشاد احمد حقانی، ''۱۱ر ستمبر۔ تین سال بعد کا منظر ''روزنامہ''، جنگ ملتان، شمارہ ۲۳۴، جلد ۲، ۱۲ر ستمبر ۲۰۰۴ء، ص ٦؛

روزنامہ جنگ ملتان (سنڈے میگزین) شمارہ ۲۳۴، جلد ۲، ۱۲ ستمبر ۲۰۰۴ء، ص ٦؛

روزنامہ نوائے وقت، ملتان، شمار ۲۹۸، جلد ۲۴، ۱۹ر اپریل ۲۰۰۲ء، اداریہ؛

روزنامہ جنگ، لاہور، شمار ۲۴۲۰، جلد ۲۳، ۱۴ر اکتوبر ۲۰۰۲ء، اداریہ؛

دنیازاد (کتابی سلسلہ، کتاب نمبر ۱۱)، ترتیب و تالیف، آصف فرخی، جنوری فروری ۲۰۰۴ء، شہرزاد، کراچی، ص ۳۹، ۴۲؛

کنیز فاطمہ یوسف، ''اقبال اور عصری مسائل''، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۳۹٦، ۴۰۲؛

جاوید اقبال، ڈاکٹر، ''افکار اقبال ۔۔ تشریحات جاوید''، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۱۲۲؛

مبارک علی، ڈاکٹر، ''تاریخ کی آواز''، ص ۱۷۵؛

محمد آصف، ڈاکٹر، ''اسلامی اور مغربی تہذیب کی کشمکش: فکرِ اقبال کے تناظر میں''، ص ٦۹ تا ۷۹

١٦۔ مبارک علی، ڈاکٹر، ''تاریخ کی آواز''، ص ۱۷۵

١٧۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر، ''افکارِ اقبال ۔۔ تشریحاتِ جاوید''، ص ۱۲۲

١٨۔ شمیم حنفی، مضمون ''تہذیبوں کا تصادم کا مسئلہ اور اقبال''، مشمولہ، دنیازاد، کتاب نمبر ۱۲، ص ۳۹، ۴۲

19. Armstron, Karen, "Holy War", PP.vii, ix, 539

۲۰۔ ٹائن بی، ''مطالعۂ تاریخ (حصہ دوم)، تلخیص، سومرویل، ڈی۔سی، ترجمہ، مہر غلام رسول، مولانا، مجلس ترقی ادب، لاہور، طبع اول، ۱۹۶۳ء، ص ۲۸۳، ۲۸۴

۲۱۔ عزیز احمد، پروفیسر، ''اقبال نئی تشکیل''، ص ۹۸، ۹۹

۲۲۔ کنیز فاطمہ یوسف، ''اقبال اور عصری مسائل''، ص ۴۸۴

۲۳۔ کنیز فاطمہ یوسف، ''اقبال اور عصری مسائل''، ص ۱۷۳، ۱۸۷؛
محمد آصف، ڈاکٹر، ''اسلامی اور مغربی تہذیب کی کشمکش: فکرِ اقبال کے تناظر میں''، ص ۴۷۰

(ب) برصغیر کی نوآبادیاتی صورتحال

۱۴۹۸ء میں واسکوڈے گاما کی ہندوستان میں آمد(۱) یورپی اثرات کا پیش خیمہ ضرور تھی لیکن صحیح معنوں میں ایسٹ انڈیا کمپنی کی کاروائیاں ہی برصغیر میں یورپی اثرات اور نوآبادیاتی نظام کا اولین قدم تصور کی جاسکتی ہیں(۲)۔ سلطنتِ برطانیہ کا آغاز اصل حقیقت میں سترھویں صدی میں ہوتا ہے۔ حکومت کی اجازت کے ساتھ تجارت کے لیے سولھویں صدی کے اختتام کے ساتھ تمام بڑی بڑی چارٹرڈ کمپنیاں وجود میں آئیں۔ ان میں سے ملکہ ایلزبتھ نے ۳۱ر دسمبر ۱۶۰۰ء کو ایسٹ انڈیا کمپنی کو چارٹر دیا۔ اس کے بعد جلد ہی ۱۶۰۳ء میں ملکہ الزبتھ کا انتقال ہوگیا لیکن کمپنی کی تجارتی سرگرمیاں بدستور جاری رہیں۔(۳) ایسٹ انڈیا کمپنی برصغیر (ہندوستان) میں تجارت کی غرض سے آئی تھی لیکن ''تاجری (بالآخر) تاجوری بن جاتی ہے''(۴) چنانچہ مغل حکومت کے زوال وانتشار اور تجارت کے لیے علاقوں کے حصول کی بدولت یہ تجارت سیاست میں بدلی اور سیاست بالآخر تاجوری پر منتج ہوئی۔ ۱۸۴۹ء تک برطانوی راج ایسٹ انڈیا کمپنی کے ذریعے پورے ہندوستان پر قائم ہوگیا۔ برطانوی حکومت نے یہ فتوحات کمپنی کے نام پر لڑکر حاصل کیں۔ دوسری نوآبادیوں کی طرح جواب سلطنتِ برطانیہ کی سیاسی آغوش میں آگئی تھیں ہندوستان میں بھی استعماری اقتدار کو دوام بخشنے کی خواہش میں تہذیب، تمدن، تعلیم، معاشرت، مذہب اور سیاست میں ایسی قدروں کو رواج دینے کی بھرپور کوشش کی گئی جو مفتوحہ قوموں کو غلامی پر رضامند کرلیتی ہیں لیکن یہ بھی تاریخی صداقت ہے کہ کوئی قوم ہمیشہ غلام نہیں رہتی حکمران قوموں کے ساتھ روابط اور استحصال ہی کے نتیجے میں محکوم قوموں کے تاریک بطن میں انقلاب کی کرن داخل ہوجاتی ہے۔ چنانچہ براہِ راست مزاحمت اور بالواسطہ تاریخی شعور کی بازیافت اور ثقافتی عظمت پر تفاخر سے جو مغرب کے ساتھ رابطے کے نتیجے میں پیدا ہوا، نیشنلزم کو فروغ حاصل ہوا۔ ایشیا کے ہر

ملک میں استعمار دشمن تحریک کی جس قومی قیادت نے امپریلزم کے خلاف محاذ آرائی میں حصہ لیا اس کے بیشتر ممتاز افراد نے استعماری نظام کے تحت قائم کردہ تعلیمی، سیاسی اور انتظامی اداروں میں تعلیم وتربیت حاصل کی تھی یا انہوں نے یورپ میں خصوصاً انگلستان میں اعلیٰ تعلیم پائی تھی اور فلسفہ، سیاست، ادب اور دوسرے عمرانی علوم کے تصورات سے متاثر ہو کر آزادیٔ وطن کے لیے قومی جدوجہد کو اپنا وظیفۂ حیات قرار دیا تھا اس اعتبار سے ہندوستان میں جن استعمار دشمن زعما کی خدمات کو ناقابلِ فراموش قرار دیا گیا ان میں اقبال سرِ فہرست ہیں (۵)۔ مشرق کے لوگوں کا یورپیوں سے صحیح معنوں میں رابطہ امپریلزم کے دور میں ہوا۔ مغرب کی اس حکمرانی کے نتیجے میں اہلِ ہند اور اہلِ مغرب کے درمیان گہرے اور وسیع ذاتی مراسم قائم ہوئے اور مغربیت مختلف پہلوؤں اور سمتوں سے ہندوستانیوں کی روح میں سرایت کر گئی۔ سرایت کا یہ عمل اٹھارہویں صدی کے نصف آخر میں شروع ہوا لیکن درحقیقت ۱۸۵۷ء تک یہ اثرات محدود تھے۔ اس رابطے کی نوعیت محدود تھی۔ حتیٰ کہ ہندوستان کے حکمران طبقوں میں اس کا نفوذ نہ ہوا تھا (٦)۔ گویا یہ ایک تمہیدی دور تھا اس کہانی کا جس کا باقاعدہ آغاز ۱۸۵۷ء کے بعد ہوا۔ ۱۸۵۷ء کے بعد یہ تہذیب محض تاجروں کی نہیں بلکہ حکمرانوں کی بن گئی۔ اب اس کا اثر صرف اقتصادیات اور سیاسیات تک محدود نہیں رہا بلکہ یہ تہذیب گھروں اور دلوں میں داخل ہو گئی۔ تاجری تاجوری میں بدل گئی۔ ایسٹ انڈیا کمپنی جواب سے پہلے تک حکمران تھی ۱۸۵۷ء کے بعد اس کا رشتہ برطانوی پارلیمنٹ سے ہو گیا۔ انڈیا تاجِ برطانیہ کے زیرِ اثر آ گیا، ہندوستان کی ذہنی زندگی براہِ راست مغرب اور اس کے نوآبادیاتی نظام سے متاثر ہونے لگی۔ یہ رابطہ بالواسطہ انتظامِ حکومت، نظام ہائے تعلیم کی ترقی، تجارت کی بجائے استحصال کے ساتھ بتدریج مختلف سطحوں تک پہنچ گیا۔

سیاسی اعتبار سے ہندوستان میں جنگِ پلاسی (۱۷۵۷ء) بہت اہمیت کی حامل ہے اسی سے ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ کا خاتمہ اور عہدِ جدید کا آغاز ہوتا ہے (۷)۔ دوسرا اہم ترین سیاسی واقعہ ٹیپو سلطان کی شکست ہے بقول اقبال ۱۷۹۹ء میں ایشیا میں اسلام کا انحطاط انتہا کو پہنچ گیا۔ اس طرح ۱۷۹۹ء میں اسلام کی سیاسی شکست کے بعد جدید اسلام اور اس کے مسائل معرضِ وجود میں آئے۔ ہندوستان دارالاسلام نہیں دارالحرب بن گیا۔(۸) آئندہ پچاس سالوں میں برطانوی اقتدار میں مسلسل اضافہ ہوتا رہا۔ کمپنی گورنر جنرل ڈلہوزی (۱۸۴۸ء۔۱۸۵٦ء) کی

دست درازیوں کی تائید کرتی رہی یہاں تک کہ ۱۸۵۷ء میں انڈیا کا زوال مکمل ہوگیا(۹)۔

برطانوی سامراج اور اس کے نوآبادیاتی تہذیبی اثرات و نفوذ کی ابتدائی نشانیاں سیاست، تجارت اور مشنریوں کے ذریعے سامنے آئیں لیکن ان سے قطع نظر اہم ترین انقلابی قدم جدید مغربی تعلیم کا نفاذ تھا۔ انیسویں صدی کی چوتھائی دہائی میں برطانوی حکومت نے خوب سوچ سمجھ کر اسلامی اور ہندی تعلیمی نظام کو انگریزی تعلیم سے بدل کر ہندوستانی ذہن کا رُخ مغرب کی طرف موڑ دیا۔ فورٹ ولیم کالج (۱۸۰۰ء)، کلکتہ ہندو کالج (۱۸۱۷ء)، دہلی کالج (۱۸۲۹ء) وغیرہ کے ذریعے مغرب کے خیالات کی ترویج کی گئی بالخصوص دہلی کالج جو مشرق و مغرب کا سنگم تھا انگریزی اثرات کا سب سے بڑا منبع تھا۔(۱۰)

اس سلسلے میں لارڈ میکالے کی مشہور زمانہ یادداشت بھی قابلِ توجہ ہے جو اس نے فروری ۱۸۳۵ء کو پیش کی (۱۱)۔ اس میں اس نے انگریزی زبان کے ذریعے مغربی علوم وفنون کی تعلیم کی پرزور حمایت کی اور لکھا کہ صرف چند مغربی کتابیں ہندوستانی اور عربی ادب سے کہیں زیادہ گراں قدر ہیں (۱۲)۔ جو شخص یہ زبان جانتا ہے اسے دنیا بھر کی عقلمند ترین اقوام کے ذہنی ورثے تک رسائی ہو جاتی ہے (۱۳)۔ اس نے یہ بھی کہا تھا کہ ''ہمیں ایک ایسی جماعت بنانی چاہیے جو خون اور رنگ کے اعتبار سے تو ہندوستانی ہو مگر رائے، مذاق، فہم اور اظہار کے اعتبار سے انگریز ہو۔'' (۱۴)

لارڈ میکالے کی قرارداد دراصل ہندوستان میں ''سفید آدمی کا بوجھ'' اور نوآبادیاتی نظام کے ''تہذیبی مشن'' کی گونج دار عملی تشکیل تھی۔ ہندوستان میں انگریزی تعلیم نافذ کرنے کا مقصد کالے انگریز پیدا کرنا، حکومت کی مشینری چلانا، مغربی علوم و افکار و اقدار کو مغربی نوآبادیاتی نظام کے استحکام کے لیے عام کرنا تھا۔

انگریزی اثرات ہی کے تحت راجہ رام موہن (۱۸۳۳ء-۱۷۷۲ء) کی زندگی اور اصلاحی تحریکِ برہمو سماج ہندوستانی معاشرے اور ثقافت پر مغربی اثرات کا جیتا جاگتا نمونہ تھی جس کا مشن یہی تھا کہ ہندوستان والوں کو مشرقی زبانوں کی جگہ انگریزی زبان میں تعلیم دی جائے اور مشرقی علوم والسنہ کی بجائے مغربی علوم پڑھائے جائیں (۱۵)۔

برطانوی نوآبادیاتی نظام کے دور میں ہندو موقع شناسی میں مسلمانوں سے زیادہ تیز

نکلے۔ جہاں مسلمان ایک طویل مدت تک انگریزی تعلیم اور برطانوی حکومت سے انکار کرتے رہے وہاں ہندو مغربی تعلیم کی وجہ سے اقتدار میں شامل ہو گئے (۱۶)۔اس کے علاوہ ہندوؤں کے برعکس مسلمان جو کئی صدیوں سے ہندوستان میں حکمرانی کا درجہ رکھتے تھے نفسیاتی طور پر ان انقلابات کے لیے تیار نہ تھے جو ۱۸۳۵ء میں انگریزی کو اچانک ذریعۂ تعلیم بنانے کی وجہ سے رونما ہوئے۔ اور نہ ہی وہ اپنے مشتعل جذبات کو نرم کر سکے (۱۷)۔ چنانچہ شاہ عبدالعزیز کے انگریزی سیکھنے کے حوالے سے فتوے، شاہ عبدالحیٔ کی ایک موقع پر ایسٹ انڈیا میں ملازمت، اودھ کے نوابین کی سائنسی معلومات میں دلچسپی، کرامت علی جون پوری (متوفی ۱۸۷۳ء) کی اسلام اور سائنس میں رابطے کی کوششیں اور دلی کالج کی ''نیم مغربی روشن خیالی وغیرہ (یعنی اٹھارھویں صدی کے نصف اواخر اور انیسویں صدی کے نصف اوائل میں مسلمانوں پر مغربی اثرات کے ہلکے ہلکے نشانات) کے باوجود تہذیبی وسیاسی نقطہ نظر سے ان کے نزدیک فرنگیوں کے زیرِ تسلط ہندوستان ''دارالحرب'' ہی تھا (۱۸)۔ چنانچہ تحریک مجاہدین اور ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی درحقیقت مسلمانوں کی طرف سے برطانوی سامراج اور مغربی تہذیب کے خلاف شدید نفرت اور غم و غصے کا اظہار تھا۔

برطانوی سامراج کے خلاف اور مغربی اثرات کو زائل کرنے کے لیے سید احمد شہید بریلوی اور شاہ اسمٰعیل شہید کی تحریک، ''تحریکِ اصلاح و جہاد''، دراصل شاہ ولی اللہ کی فکری تحریک کا نتیجہ اور عملی شکل تھی۔ اس تحریک کا رُخ بظاہر سکھوں کی طرف تھا لیکن دراصل وہ چاہتے تھے سکھوں کو شکست دے کر اپنی آزاد حکومت قائم کریں اور اسے چھاؤنی بنا کر انگریزوں کے خلاف جہاد کریں۔ ۱۸۵۷ء کے انقلاب میں اس جماعت کے بچے کھچے لوگ شامل تھے۔ تحریکِ مجاہدین ساتھ ساتھ بنگال میں حاجی شریعت اللہ اور ان کے فرزند دودو میاں کی فرائضی تحریک اور تیتو میر کی مسلم کسان تحریک بھی تحریکِ مجاہدین کی طرح ایک طرح اصلاحی تحریکیں تھیں تو دوسری طرف بعد میں انہوں نے عوامی سیاسی شکل اختیار کی اور ان کا مقصد برطانوی استعمار کا خاتمہ اور اسلامی سلطنت کا قیام تھا (۱۹)۔

مجاہدین کی تحریکیں اگرچہ اپنے سیاسی مقاصد حاصل نہ کر سکیں لیکن ان کی بدولت مسلمانوں میں عوامی سطح پر انگریزوں کی عملداری کے خلاف آزادی کا شدید جذبہ پیدا ہو گیا۔ تاہم

مجاہدین کی تحریکوں، جنگوں اور عوامی جوش و جذبے کے باوجود مغرب کا استیلا اور تہذیبی غلبہ بڑھتا چلا جارہا تھا۔ ان تحریکوں سے قطع نظر ۱۸۵۷ء سے قبل ہندوستانیوں کی زندگی پر جس پہلو نے گہرا اثر ڈالا وہ اس کے مادی صنعتی وسائل تھے۔ جدید اسلحۂ جنگ، دخانی کشتیاں، ریل، تار برقی، گیس، پرنٹنگ پریس ڈاک کا انتظام وغیرہ نے ہندوستان میں بے پناہ مقبولیت حاصل کر لی تھی اور نوآبادیاتی نظام کے راستے آہستہ آہستہ ہموار ہوتے چلے جارہے تھے۔ ان مادی وسائل، مشنریز، سیاسی اثرات، مغربی افکار کی بدولت ہندوستان کا تعلق مغرب سے قریب تر ہو گیا۔ یہاں تک کہ ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی بھی جدید نظام زندگی، نظامِ فکر، قدیم و جدید کی کشمکش اور استعماری اثرات کے اثر و نفوذ کو نہ روک سکی۔

۱۸۵۷ء نہ صرف سیاسی سامراجی اعتبار سے بلکہ ہندوستان میں تہذیبی و تمدنی اعتبار سے بھی ایک یادگار موڑ کی حیثیت رکھتا ہے۔ نہ صرف برطانوی استعمار کا عروج اور مسلمانوں کا انحطاط اس دور میں انتہا تک پہنچتا ہے بلکہ متعدد تحریکوں اور شخصیات کی بنا پر (علی گڑھ تحریک، دیوبند، ندوہ، تحریکِ اتحادِ اسلامی، اور اقبال وغیرہ) کی بنا پر برطانوی نوآبادیاتی نظام کے مقابلے میں مسلمانوں کی نشاۃ الثانیہ کا دور بھی یہی ہے۔ اس انقلاب کا نتیجہ یہ ہوا کہ صدیوں کے صلیبی تعصب، اسلامی تعلیمات کی مسخ کی گئی شکل کی بنا پر انگریزوں کی اسلام اور مسلمانوں سے قدرتی نفرت، ۔۔۔ صدیوں کی حکمرانی کی وجہ سے مسلم احساسِ برتری، علماء و مجاہدین کی جہادی تحریکیں اور کاروائیاں اور انگریزی تعلیم سے دوری کے نتیجے میں ''بغاوت'' کے ذمہ دار مسلمان قرار دیے گئے۔ مسلمان نئے حکمرانوں کی نظر میں مردہ و مقہور ٹھہرے اور جذبۂ انتقام کا نشانہ بنے۔ سیاسی، تعلیمی، ذہنی، نفسیاتی، اقتصادی استحصال، قتل و غارت، جلاوطنی، خانہ بربادی ہر لحاظ سے مسلمانوں کو ظلم و استبداد کا نشانہ بنایا گیا۔ ملازمتوں کے دروازے بند کر دیے گئے۔ ان کی ہستی کو بھی تسلیم کرنے سے انکار کر دیا گیا (۲۱)۔ حالی نے سرسید کے حوالے سے لکھا کہ (بقول سرسید):۔

> ''یہ بدبختی کا وہ زمانہ ہے جو ہندوستان کے مسلمانوں پر
> گزرا۔ کوئی آفت ایسی نہیں جو اس زمانے میں نہ ہوئی ہو
> اور یہ نہ کہا گیا ہو کہ یہ مسلمانوں نے کی ہے گو وہ رام دین
> اور ماتا دین ہی نے کی ہو۔ اخبارات ۔۔۔ کتابیں ۔۔۔

تصانیف۔۔۔ ہرایک میں یہی دیکھا کہ ہندوستان میں
مفسد اور بدذات کوئی نہیں مگر مسلمان۔۔۔مگر میں اس کے
برعکس سمجھتا ہوں۔" (۲۲)

ان اقتباسات سے ظاہر ہوتا ہے کہ مسلمان اس زمانے میں کیسی دردانگیز بدحالی کا شکار تھے۔صورتحال یہ تھی کہ انگریز تو مسلمانوں سے بدگمان تھے ہی، مسلمان بھی انگریزوں سے بدگمان تھے۔ جدید تعلیم کا حصول اقتصادی امور، سیاسی امور، انتظامی امور، تجارتی امور، صنعتی امور ہر میدان میں ضروری تھا۔ مسلمان اس سے بدکتے تھے۔نتیجہ یہ ہوا کہ ہمسایہ قومیں انگریزی تعلیم و تہذیب سے فائدہ اٹھانے لگیں لیکن مسلمان بسم اللہ کے گنبد میں بیٹھے ہوئے تھے۔نتیجتاً انحطاط کے آخری درجے تک پہنچ چکے تھے۔(۲۳)

۱۸۵۷ء کے بعد نہ صرف نئی نئی معاشرتی تہذیبی تبدیلیاں رونما ہوئیں بلکہ اس نے اسلامی اقدار کو چیلنج کیا، جس کے نتیجے میں نئی اور پرانی قدروں یا قدامت اور جدیدیت میں ایک کشمکش سی شروع ہوگئی۔اس پیچیدہ اور نفسیاتی کیفیت اور نازک دور میں دو قسم کی قیادتیں اُبھر کر سامنے آئیں۔

(۱) دینی قیادت۔۔۔ جس کے علم بردار علمائے دین تھے۔(۲) جدیدیت پسند قیادت۔۔۔ جس کے علم بردار سرسید ان سے وابستہ جدید مکتب خیال کے افراد تھے۔(۲۴) دارالعلوم دیوبند (۱۸۶۷ء) اور ندوۃ العلماء لکھنؤ (۱۸۹۴ء) وغیرہ دینی قیادت کے علم بردار تھے۔ڈاکٹر جمیل جالبی نے لکھا ہے کہ:۔

"دارالعلوم دیوبند اور مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی تاریخ
دراصل برصغیر کے مسلمانوں کی جدید تاریخ کا نچوڑ ہے۔
اس سے برصغیر کے مسلمانوں نے مذہبی، معاشرتی، تعلیمی
اور سیاسی حیثیت سے جو کچھ حاصل کیا یا گنوایا وہ سب کچھ
ان دو اداروں کا فیضان ہے۔یہ دونوں ادارے درخت کی
دو جڑوں کی حیثیت رکھتے ہیں باقی ان کی شاخیں
ہیں۔" (۲۵)

بقول عزیز احمد:۔

> ''علی گڑھ کالج (۱۸۷۷ء) اور دیوبند (۱۸٦۷ء) یہ دونوں ادارے ولی اللّٰہی دینے کے ورثے کے دو رُخ تھے۔ دیوبند مدرسے کے بانیوں نے ولی اللہ کے راسخ الاعتقادی عناصر پر زور دیا اور علی گڑھ کے قیمّوں نے دینی تفکر پر توجہ''۔''روایت پرستی کو سب سے پُر زور چیلنج کا سامنا ۱۸۵۷۔۵۸ء کے تباہ کن نتائج کے دورِ مابعد میں کرنا پڑا۔۔۔ جدیدیت پسندوں کے جواب میں روایت پرستوں نے راسخ الاعتقادی، عظیم دینی مکاتب۔۔۔ کی پناہ گاہوں میں اپنے آپ کو محصور کر لیا۔''(۲۵ii)

چنانچہ جدید مکتبِ خیال کے برعکس دینی قیادت ماضی کی روایات کی پرستار تھی۔علماء کی شاندار دینی خدمات، خلوص، روحانی پاکیزگی اور اسلام سے وفاداری اپنی جگہ تاہم بحیثیت مجموعی جدید علوم سے اسے کوئی سروکار نہ تھا۔ان کے ہاں علم اور تہذیب جدید کے باب میں انگریزوں اور انگریزی استعمار کی مخالفت میں ان کا انداز متشددانہ رہا ہے۔ان معنوں میں یہ قیادت علی گڑھ سے بالکل مختلف تھی۔بالعموم انگریزی چیزوں اور انگریزی خیالات کو مشتبہ نظروں سے دیکھا گیا۔درسِ نظامیہ نظامِ تعلیم بنا دیا گیا۔یہ قیادت تحریکِ اتحادِ اسلامی کی حامی اور جہاد کی شدت پسندی کے ساتھ قائل تھی۔برطانوی حکومت کے سخت خلاف تھی۔اس کی تعلیم میں سب سے بنیادی خرابی یہ تھی کہ مذہب کے عقائد کو ایک جامد شے سمجھا گیا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان جدید تعلیم اور جدید زمانے کی ضروریات سے بے خبر ہو کر رہ گئے۔اس کا رُخ ''دنیا'' کی بجائے ''خانقاہ'' کی طرف تھا۔الغرض ہندوستان میں علماء کا نقطۂ نظر سرسید کے متوازی اور برعکس تھا۔دونوں کا آخری سرچشمۂ فیض ایک ہی تھا۔یعنی شاہ ولی اللہ کے خاندان کی تعلیمات۔لیکن دونوں کے مقاصد اور طریقِ کار میں بُعدِ عظیم تھا۔دینی قیادت کا جھکاؤ قدامت پرستی، بنیاد پرستی، دورِ وسطیٰ کی منطق طرازی اور تصوف، جدید تعلیم اور سائنس سے گریز، مادی ترقی سے دوری، اندازِ خانقاہی، نظریات میں شدت اور اسلامی تحریک میں انتہا پسندانہ طریق کی جانب رہا ہے (۲٦)۔انہوں نے شاہ ولی اللہ کے خیالات

کی نئے حالات کے مطابق نئی تشکیل نہیں کی۔ بلکہ شیخ اکرام کے مطابق انہوں نے شاہ ولی اللہ کے طریقِ کار کی بجائے خیالات کی پیروی کی ہے نتیجتاً ان کے ہاں روایت پسندی کا عنصر پیدا ہو گیا ہے (۲۷)۔ جبکہ بقول اقبال ''ضرورت اس امر کی ہے کہ شاہ صاحب نے سیاست اور معاش کے باب میں جن خیالات کا اظہار کیا، ان کی ترجمانی دورِ حاضر کی رعایت سے کی جائے۔'' (۲۸)
یقیناً دینی قیادت نے برطانوی استعماری نظام کے خلاف تحرک پیدا کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ اگرچہ اس کا طریقِ برطانوی حکومت، انگریزی خیالات، انگریزی چیزوں اور استعمار کے باب میں شدت اور روایت وقدامت پر مبنی تھا تاہم اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ تحریکِ مجاہدین ہی کی طرح برطانوی سامراج کو مسلسل متزلزل رکھنے میں دینی قیادت پیش پیش رہی۔ علامہ اقبال تحریکِ مجاہدین کی اصلاحی قوت اور اثر اور روحانی پاکیزگی کے قائل تھے تاہم جہاں تک علماء وفقہا کی قدامت پرستی، تنگ نظری، شدت پسندی اور جمود کا تعلق ہے تو وہ اس کے سخت خلاف تھے۔ علماء و فقہا کی اس روش پر انہوں نے ہمیشہ تنقید کی کہ:۔

> ''زمانہ حال کے اسلامی فقہا یا تو زمانے کے میلانِ طبع سے بالکل بے خبر ہیں یا قدامت پرستی میں مبتلا ہیں۔۔۔ اسلام اس وقت گویا زمانے کی کسوٹی پر کسا جارہا ہے اور شاید تاریخ اسلام میں ایسا وقت اس سے پہلے کبھی نہیں آیا۔'' (۲۹)

بالِ جبریل کی نظم ''ذوق وشوق'' کا یہ شعر بھی اس حوالے سے اہم ہے:۔

جلوتیانِ مدرسہ کور نگاہ و مردہ ذوق
خلوتیانِ مے کدہ کم طلب و تہی کدو

''دوسری قیادت جدیدیت پسندوں کی تھی جس کے علمبردار سرسید تھے۔ علماء کے نقطۂ نظر اور طریقِ کار کے برعکس سرسید کی تمام تر حکمتِ عملی دو بنیادی نکات کے گرد گھومتی ہے ''سیاست میں اطاعت شعاری اور اداروں میں جدیدیت۔'' (۳۰)

چنانچہ ان کی ساری حکمتِ عملی اس غالب خیال کے ماتحت رہی کہ انگریزوں کی حکومت مسلمانوں سے بہت زیادہ طاقتور ہے ان کو طاقت کے ذریعے نہیں ہٹایا جاسکتا۔ انگریزوں کے

خلاف طویل عسکری جدوجہد میں ناکامی کے بعد اب مسلمان تھک چکے ہیں اور احساسِ کمتری میں مبتلا ہیں جدید مغربی علوم اور حاکم قوم کی تہذیب وتمدن اختیار کرنے اور ان کے ساتھ بے تکلف رہنے سے ان کا احساس کمتری، مرعوبیت اور احساسِ غلامی دور ہو سکے گا اسی صورت میں ان کی حیثیت بڑھے گی اور وہ ترقی کریں گے۔ مغرب کے ان ہتھیاروں کے ذریعے ہی مغرب کا مقابلہ کیا جاسکتا ہے۔(۳۱) چنانچہ ان کی تمام تر حکمتِ عملی مندرجہ بالا دو نکات کے گرد گردش کرتی ہوئی نظر آتی ہے۔ ان کی تمام تر تخلیقی، تصنیفی، علمی، تعلیمی، سیاسی، معاشی، معاشرتی، مذہبی، ادبی کوششیں اس لیے تھیں کہ:۔

> ''ہندوستان کے مسلمانوں کو کامل درجہ کی سولائزیشن یعنی تہذیب اختیار کرنے پر راغب کیا جاوے تاکہ جس حقارت سے سویلائزڈ یعنی مہذب قومیں ان کو دیکھتی ہیں وہ رفع ہو اور وہ بھی معزز اور مہذب کہلاویں۔'' (۳۲)

سرسید کا منشا یہ تھا کہ مسلمان مغربی تہذیب کے ان پہلوؤں سے استفادہ کریں جو مفید ہیں اور ان پہلوؤں سے بحث کریں جو مضر ہیں لیکن بہر حال تعلیم کی تحصیل شرطِ اول ہے۔(۳۳) سرسید کا نقطۂ نظر ہرگز یہ نہیں تھا کہ مسلمان محض انگریزی تعلیم کے ہو کر رہ جائیں بلکہ ان کا تو نقطۂ نظر ہی اسلام اور مسلمانوں کا تحفظ تھا۔ ان کے نزدیک مسلمانوں کا عروج اسلام کا نتیجہ تھا اور زوال اسلام سے دوری۔ انگریزوں کی ترقی بھی انہی اصولوں اور علوم وفنون پر چلنے سے ہوئی۔ ان کے نزدیک اب مسلمانوں کی ترقی کی صرف یہی صورت تھی کہ مسلمان انگریزوں سے دوبارہ وہ علم و حکمت حاصل کریں جو کسی زمانے میں مغربی اقوام نے مسلمانوں سے حاصل کیے تھے۔ اسلام ہی ان کے نزدیک مسلمانوں کے دُکھ کا مداوا تھا لیکن روایتی اسلام نہیں بلکہ وہ اسلام جو مغرب نے عربوں سے حاصل کیا اور اتنے عروج پر پہنچا دیا کہ خود مسلمان پہنچانے سے قاصر رہ گئے۔(۳۴) وہ چاہتے تھے کہ مسلمان اسلام اور اسلام کے شیوع سے بھی آگاہ ہوں اور مغربی علوم سے بھی۔ دوسرے الفاظ میں وہ مسلمانوں کی ترقی اور تحفظ کے لیے مذہب اور سائنس کا ملاپ کرا کے ایک نئے علمِ کلام کی بنیاد رکھنا چاہتے تھے جس کے ذریعے یہ علومِ جدیدہ کے مسائل کو باطل کر دیا جائے یا مشتبہ ٹھہرایا جائے یا اسلامی مسائل کو ان کے مطابق کر دیا جائے کہ ''اس زمانے میں صرف یہی

ایک صورت حمایت اور حفاظتِ اسلام کی ہے۔"(۳۵) سرسید کے یہ اقوال اس ضمن میں بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔ "فلسفہ ہمارے دائیں ہاتھ میں ہوگا اور نیچرل سائنس بائیں ہاتھ میں اور کلمہ لا الہٰ الا اللہ کا تاج سر پر" (۳۶) اسلام بالکل فطرت کے مطابق ہے۔" (۳۷) اقبال کے نزدیک بھی سرسید کا مؤقف یہ تھا کہ مغربی تہذیب وتمدن اور علم وحکمت کی جو روانگریزی تسلط کے ساتھ آ گئی ہے ڈرنے کی چیز نہیں اس سے استفادہ کیا جاسکتا ہے۔ اسلامی عقائد کو اس سے کوئی خطرہ نہیں۔ وہ عصرِ جدید کے پہلے مسلمان تھے جنہوں نے آنے والے دور کی جھلک دیکھی اور یہ محسوس کیا کہ ایجابی علوم اس دور کی خصوصیت ہے انہوں نے مسلمانوں کی پستی کا علاج جدید تعلیم کو قرار دیا۔ وہ پہلے ہندوستانی مسلمان ہیں جنہوں نے اسلام کو جدید رنگ میں پیش کرنے کی ضرورت محسوس کی ان کی حساس روح نے سب سے پہلے عصرِ جدید کے خلاف ردِ عمل کیا۔ (۳۸) سرسید نے وسیع پیمانے پر اپنی تحریک شروع کی تھی اس کے اثرات بھی انتہائی ہمہ گیر ہوئے۔ سرسید نے مغربیت اور جدیدیت کے فرق کو اجاگر کر کے ان کو جدید تعلیم کے راستے پر ڈالا۔ مایوس اور بددلی کو دور کرنے کی کوشش کی۔ وقار اور خود اعتمادی پیدا کر کے ایسی پُر اعتماد نسل کو جنم دیا جس نے اسلام سے اپنی بنیادی وفاداری کو ترک کیے بغیر حالاتِ جدید کے تقاضوں کے مطابق قوم کی سیاسی و تہذیبی بیداری اور نوآبادیاتی نظام کے چنگل سے آزادی میں حصہ لیا۔ اگر سرسید نہ ہوتے تو "نہ ہم میں کوئی اقبال پیدا ہوتا نہ محمد علی جناح" (۳۹) سرسید نے مسلمانوں میں جدید مغربی علوم، سائنس اور ٹیکنالوجی کا شوق پیدا کیا۔ یہ کہنا بالکل بجا ہے کہ پچھلے سو سال سے مسلمان جو کچھ تھے اور جو کچھ آج ہیں ان پر علی گڑھ تحریک اور سرسید کے فکر و عمل کا گہرا اثر ہے۔ سیاسی اعتبار سے سرسید کا دوقومی نظریہ اقبال و قائد سے ہوتا ہوا قیامِ پاکستان پر منتج ہوا۔ مجموعی طور پر اس تحریک کا ایک لازمی نتیجہ یہ نکلا مغربی تعلیم وتہذیب پر مسلسل اصرار سے مادہ پرستی اور بے اعتدال مغربیت کا رنگ گہرا ہونے لگا۔ خود سرسید کے ہاں مغربی تہذیب کے بارے میں مدافعتی اور مرعوبیتی رویہ ابھر آیا جس کے منفی اثرات بھی ہوئے۔ بقول ابوالحسن علی ندوی انہوں نے اس نظام کو مغرب سے اس کی ساری تفصیلات، خصوصیات، روح ومزاج، اور ماحول و روایات کے ساتھ جوں کا توں درآمد کیا۔ (۴۰) جس کا نتیجہ ایک طرف تو راسخ العقیدہ مسلمانوں کی طرف سے مخالفت کی صورت میں نکلا دوسری طرف ایسی نسل پیدا ہونے لگی جو دل و ذہن کے اعتبار سے مغربی تھی (لارڈ میکالے کی نوآبادیاتی

پالیسی کے عین مطابق)۔ خود سرسید کو بھی بالآخر اس امر کا احساس ہو گیا تھا کہ ''تعجب ہے جو تعلیم پاتے جاتے ہیں اور جن سے قومی بھلائی کی امید تھی وہ شیطان اور بدترین قوم ہوتے جاتے ہیں جس کو نہایت سعادت مند سمجھو اخیر وہ شیطان معلوم ہوتا ہے۔'' (۴۱) اصل میں سرسید مغربی تہذیب وتمدن سے مرعوب تو تھے لیکن وہ اوران کی تحریک اس حد تک نہیں گئی تھی اور نہ اس کے یہ مقاصد تھے ان کی خواہش تو یہ تھی کہ ''ہم بلاشبہ اپنی قوم کو سویلائزڈ قوم کی پیروی کی تلقین کرتے ہیں مگر ان سے خواہش رکھتے ہیں ان کی جو خوبیاں ہیں ان کی پیروی کریں نہ ان کی ان باتوں کی جو ان کے کمال میں نقص کا باعث ہیں۔ (۴۲) ان کے تمام تر خلوص سے قطع نظر بہر حال مجموعی طور پر سرسید اسلامی اور مغربی تہذیب کے درمیان تطبیق میں تہذیب مغربی سے مرعوب ہو گئے۔ ان کی مطابقت میں احساس کمتری کے عناصر پیدا ہو گئے۔ انہوں نے مذہب کے مقابلے میں سائنس اور عقل کو برقرار دیا۔ مادہ پرستی کے عناصر غالب آ گئے۔ وہ قدیم کے مقابلے میں صرف جدید ہی کو سب کچھ سمجھ بیٹھے۔ روایت کی کلی طور پر نفی کر دی۔ قاضی جاوید نے سرسید کی اس مطابقت کو مجہول پذیر مطابقت قرار دیا ہے۔ انہوں نے سرسید کو نوآبادیاتی نظام کے پہلے مرحلے یعنی مجہول مطابقت پذیری کے دور میں شامل کیا ہے۔ انہوں نے نوآبادیاتی نظام کے تناظر میں تجزیہ کرتے ہوئے درست نتیجہ اخذ کیا ہے کہ سرسید کے نزدیک نئی صورتحال کا مقابلہ کرنے کے لیے ضروری تھا کہ نوآبادیاتی نظام، مغربی تہذیب کو مکمل طور پر قبول کرتے ہوئے اس کے جملہ تقاضے پورے کیے جائیں اور مقامی باشندوں کو نئی صورتحال کا مقابلہ کرنے کی دعوت دی جائے۔ نوآبادیاتی صورتحال میں آقا اور غلام کے درمیان رشتے کی نوعیت ایسی ہوتی ہے کہ کسی مقامی باشندے کو انسان تصور نہیں کیا جاتا۔ یہ نظام مہذب ترین انسان کی شخصیت کو بھی مسخ کر کے رکھ دیتا ہے یہاں تک کہ خود مقامی دیسی باشندہ اپنے آپ کو آقا کے مقابلے میں جانور ہی سمجھتا ہے۔ چنانچہ سرسید نے بھی یہی کہا کہ انگریزوں پر یہ الزام لگانا غلط ہے وہ ہندوستان کے باشندوں کو جانور سمجھتے ہیں اصل یہ ہے کہ ہم درحقیقت جانور ہیں اور انسان بننے کے لیے ضروری ہے کہ آقا یعنی انگریز اور انگریزی تہذیب کے مطابق اپنے آپ کو ڈھالا جائے۔ سرسید نے نوآبادیاتی نظام اور حکمرانوں کے ساتھ تعلق بنانے کا راستہ دریافت کر لیا تھا۔ تاہم ہمارے نازک مزاج قوم پرست دانشوروں کو یہ امر فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ یہ نیا نقطۂ نظر نہ وطن دشمنی پر مبنی تھا نہ موقع پرستی، جاہ پسندی یا بددیانتی پر۔

سرسید کے بارے میں فیصلہ اس عہد کی معروضی صورتحال ہی کے حوالے سے کیا جا سکتا ہے۔ جس طرح نوآبادیاتی نظام مقامی باشندوں کے دل و ذہن کو مسخ کر کے رکھ دیتا ہے، غلامانہ ذہنیت اور مرعوبیت کے شکنجے میں جکڑ دیتا ہے، بالکل اسی طرح مقامی باشندہ نیم انسان ہونے کی صورتحال کو قبول کرنے کے باوجود انسان ہونے کی صورتحال کو فراموش نہیں کر سکتا۔ اس کے دل و ذہن میں مسلسل استحصال کے نتیجے میں بالآخر اپنے انسان ہونے کا احساس بھی جنم لے لیتا ہے۔ یوں مقامی باشندے سے ایک نیا انسان جنم لیتا ہے۔ سرسید کے ہاں ہمیں اس نئے انسان کے جنم لینے کے عمل کے نقوش بھی واضح انداز میں نظر آتے ہیں۔ انہی نقوش نے انہیں انیسویں صدی کا ممتاز ترین مسلمان رہنما بنا دیا۔ اپنے آدرش سے کومٹ منٹ، جدوجہد، دیانت، حوصلہ پسندی، خلوص، قوم سے ہمدردی اور وقت کے ساتھ چلنے کی خواہش ____ غرض انہی نقوش کی بدولت سرسید نے شکست خوردہ قوم میں از سرِ نو اعتماد اور مستقبل پر یقین پیدا کر دیا۔ سرسید کا تعلق ایک عبوری دور سے تھا۔ وہ ایسے طبقے سے تعلق رکھتے تھے جو قدیم و جدید کے درمیان شدید کشمکش کا شکار تھا۔ یہ تضاد خود سرسید کی شخصیت میں واضح انداز میں موجود تھا۔ ایک طرف وہ جدید انگریزی علوم و فنون کی اشاعت کے سب سے زیادہ پر جوش حامی تھے اور انہوں نے لارڈ میکالے کی نوآبادیاتی حکمتِ عملی اور نقطۂ نظر کی پُر زور وکالت کی تو دوسری طرف وہ جدید علوم کی اشاعت سے پیدا ہونے والے منفی سماجی، ذہنی، سیاسی اثرات سے بھی خائف تھے۔ (۴۳) ان کی تحریک میں مغربیت کے غلو سے جس طوفان کے دروازے کھلے اُس کے جوش و خروش اور غیر تعمیری اثرات کا اندازہ خود انہیں بھی نہیں تھا۔ چنانچہ سرسید کا ردِ عمل خود ان کی زندگی ہی میں شروع ہو گیا تھا۔ سرسید سے یہ گریز پسندی اور انحراف پسندی حالی، شبلی، سید امیر علی اور مولوی نذیر احمد کے ہاں واضح طور پر دیکھی جا سکتی ہے۔ برصغیر میں نوآبادیاتی نظام سے آزادی کی جدوجہد سرسید ہی کی زندگی میں حالی شبلی، نذیر احمد اور سید امیر علی اور ان کے علاوہ اکبر الہٰ آبادی کی صورت میں دوسرے مرحلے میں داخل ہو گئی تھی۔ خود اعتمادی بحال ہونے لگی تھی۔ غلامی کی زنجیروں کو توڑنے کا ولولہ پیدا ہونے لگا تھا۔ (قاضی جاوید نے دوسرے مرحلے میں علم کلام کے حوالے سے شبلی اور سید امیر علی کو شامل کیا ہے ادب کی سطح پر ہمارے نزدیک حالی اور اکبر اسی مرحلے میں آتے ہیں۔ تفصیلی تجزیہ آگے آتا ہے)۔ عہدِ سرسید کے بعد نوآبادیاتی نظام پر کاری ضرب لگائی گئی۔ نئے انسان کا جنم آخری مرحلے پر پہنچا۔ غلامانہ

ذہنیت ختم ہونے لگی یورپ کی برتری کا طلسم ٹوٹنے لگا۔ آزاد انسان پیدا ہونے لگا۔ علامہ اقبال، ابوالکلام آزاد اور عبداللہ سندھی اسی دور کے نقیب ہیں۔ (۴۴)

مولوی چراغ علی (۱۸۴۴ء۔۱۸۹۵ء) سرسید کے جدید علمِ کلام کو پھیلانے والوں میں پیش پیش تھے۔ انہوں نے "رسائل"، "تحقیقِ جہاد"، "اعظم الکلام فی ارتقاء الاسلام" کے ذریعے سرسید کے خیالات کو پھیلایا۔ علم الکلام کے حوالے سے وہ درحقیقت سرسید کا ہو بہو عکس تھے۔ سرسید ہی کی طرح اسلام عہدِ نو کے تقاضوں کا ساتھ دینے کی پوری صلاحیت رکھتا ہے اور وہ کسی قسم کی تہذیبی ترقی کی مخالفت نہیں کرتا۔ یہ امر پیش نظر رکھنا ضروری ہے کہ جدید زمانے کے تقاضوں سے ان کی مراد انیسویں صدی کے ہندوستان کی نوآبادیاتی صورتحال ہے۔ اس طرح انہوں نے اِسلام کی ایسی جدید توجیہہ پیش کی جو نوآبادیاتی آقاؤں کے لیے زیادہ سے زیادہ قابل قبول ہو، اور جس پر ان کے دانشور کم سے کم اعتراض کر سکیں۔ نوآبادیاتی نظام مقامی دانشوروں کی شخصیت اور فکر کو جس طرح بُرے طریقے سے مسخ کر دیتا ہے۔ مولوی چراغ علی اور ان کا علمِ کلام اس کی بدترین مثال ہے۔ سرسید سے بھی زیادہ مولوی چراغ علی کا نظامِ فکر نوآبادیاتی صورتحال میں فرد کی اپنی ذات، سماج، تاریخ، فطرت اور تہذیب سے برگشتگی کی نشاندہی کرتا ہے۔ (۴۵) لیکن اس کے ساتھ سرسید ہی کی طرح انہوں نے بھی اسلامی اقدار کی پُر زور وکالت کی ہے۔ مثلاً اسلام بزورِ شمشیر نہیں پھیلا۔ اسلام دنیاوی ترقی کا مانع نہیں۔ ان کے ہاں اہم پہلو یہ ہے کہ سیاسی عدم مساوات، نسلی امتیازات اور سماجی ذات وحقارت جو انگریز اپنی محکوم دیسی رعایا کے ساتھ برتتے ہیں۔ بے حد حوصلہ شکن اور توہین آمیز ہے (۴۶)۔ اس طرح مولوی چراغ علی سرسید کے رفقاء میں نوآبادیاتی مرحلۂ اول کی تجسیم بن کر سامنے آتے ہیں۔

حالی کو شروع ہی سے سرسید کا مقلد اور اس کے ساتھ مغربیت کا مقلد کا قرار دیا گیا ہے لیکن حالی کا تجزیہ نوآبادیاتی نظام کے تناظر میں تفصیلی مطالعے کا متقاضی ہے۔ حالی کی تمام تخلیقات وتصنیفات، مسدس حالی، مقدمۂ شعر وشاعری، غزلیات کا دیوان، چپ کی داد، مناجاتِ بیوہ، شکوۂ ہند، مجالس النساء، مثنوی حقوق الاولاد، انجمن پنجاب کے لیے پڑھے جانے والی نظمیں (برکھارت، حب وطن، مناظرہ، رحم وانصاف، نشاۃ امید)، سوانح عمریاں، مختلف مضامین سب کا مطالعۂ کر لیجئے۔ ان کے موضوعات اسالیب اور طریقِ کار پر غور کیجئے آپ کو حالی، شبلی اور امیر علی کی

طرح سرسید سے متاثر ہونے کے باوجود الگ نظر آئیں گے۔ سرسید کے قریب ترین رفیق قومی و ملی مسائل اور تہذیب و ثقافت میں حالی کا رویہ وہ نہیں تھا جو سرسید کا تھا۔ سرسید کی تحریک کو ادبی بنانے والی حالی ہی تھے۔ صرف مسدس ہی کو مدنظر رکھ لیا جائے تو صاف محسوس ہوتا ہے حالی (شبلی کی طرح) نوآبادیاتی نظام کے اس مرحلے میں داخل ہو گئے تھے جس میں خود اعتمادی بحال ہونے لگتی ہے لیکن حالی کا لب ولہجہ اور طریقِ کار شبلی سے مختلف تھا۔ بے حد دھیما، شائستہ، معتدل، ہمیں ان کے ادب میں سرسید کی مجہول مطابقت پذیری کی بجائے شبلی کی طرح زندہ و بامعنی تطبیق اور معتدل گریز پسندی کے اجزاء ملتے ہیں۔ حالی کے اس رویے کو سمجھنے میں جو چیز مشکل پیدا کرتی ہے وہ خود ان کی شخصیت، ان کا مزاج، انکا لب ولہجہ، ان کا طریقِ کار اور انکا اندازِ اظہار ہے (ماضی کے ساتھ تعلق استوار کرنا بھی تو دراصل نوآبادیاتی منطق اور نفسیات کی تردید ہی کا ایک طریق ہے (تجزیہ آگے آتا ہے)۔ ان کی نفسی شرافت انہیں اس بات پر آمادہ کرتی ہے کہ وہ مخالفت کیے بغیر صحت منداجزاء جذب کر لیں چنانچہ انہوں نے انگریزیت کی مخالفت نہیں کی۔ وہ نوآبادیاتی نظام کے جس عہد میں زندہ تھے وہ انہیں مخالفت کی اجازت بھی نہیں دے سکتا تھا۔ ہاں ان کی خوبیوں کو اختیار کرنے کے ساتھ ساتھ وہ اپنے قومی تفاخر اور ملی عظمتِ رفتہ کا شعور ضرور اپنی قوم میں پیدا کر سکتے تھے یہی وہ طریقِ کار تھا جو انگریزی تہذیب کے صحت منداجزاء سے استفادہ کے باوجود مسلم عوام میں انکا اپنا تشخص اجاگر کر سکتا تھا چنانچہ انہوں نے مسدس کے ذریعے یہی کیا۔ سرسید نے انگریزوں کے اخلاق کے نقشے پیش کیے حالی نے مسلمانوں کی عظمتِ رفتہ کا شعور پیدا کیا۔ انہوں نے بتایا کہ چونکہ انگریزوں نے مسلمانوں سے علوم وفنون لے کر ترقی کی ہے اس لیے انگریزوں کی اندھی تقلید کی ضرورت نہیں۔ انہوں نے شعور بیدار کیا کہ انگریزوں کی کامیابی سے متاثر ہونے کے ساتھ ساتھ ان کے منفی عناصر پر بھی نگاہ رکھنی ضروری ہے۔ سرسید کا راستہ ایک انقلابی کا راستہ تھا۔ حالی کا راستہ اعتدال کا راستہ تھا۔ انہوں نے نئی روشنی کو اس طرح قومی بنایا اور پرانی روشنی کو اس طرح نئی روشنی میں جلوہ گر کیا کہ قوم نے ان کے اندازِ نظر کو قبول کر لیا۔ ''آج بھی حالی کی قوم کا ذہن جو ہر خوبی و ترقی کو اسلام سے وابستہ کرتا ہے، حالی کے زیر اثر ہے، اس طرح حالی اس نئے دور کے بانی اور اس کو مستحکم کرنے والے دانشور ہیں۔'' (۴۷)

حالی نے دراصل اپنی خاموش طبیعت، عالمگیر محبت، انسانیت اور گہری متانت کی وجہ

سے نوآبادیاتی نظام کے تقاضوں کو مدنظر رکھ کر شعوری طور پر انگریزیت کی مخالفت کیے بغیر ان کے وہ منفی عناصر جو اسلام کے بنیادی اصولوں سے ٹکراتے تھے، ان کو نظر انداز کر کے، مغرب کے صحت مند اجزاء کو جذب کرنے کی کوشش اور تلقین کی۔ اس کے ساتھ ساتھ مسلمانوں میں مسدس، مقدمہ شعر و شاعری، سوانح عمریوں اور اپنی دیگر تخلیقات و تصنیفات و مضامین کے ذریعے عظمتِ رفتہ اور ملی تفاخر کا احساس پیدا کر کے بے حد پُر درد اور دھیمے لہجے میں (مسدس کو ذہن میں لائیے) مسلمانوں کے اندر ان کی شناخت کا شعور بیدار کرنے کی جستجو کی اور انہیں نوآبادیاتی نظام سے معتدل انداز میں گریز کی طرف مائل کیا۔ یہ حالی کی بغاوت تھی لیکن لہجہ باغیانہ نہیں تھا۔ مزاحمت تھی لیکن لہجہ مزاحمتی نہیں تھا۔ نوآبادیاتی نظام کے خلاف یہ ایک احتجاج تھا لیکن لہجہ احتجاجی نہیں تھا۔ یہ دراصل اندرونی انقلاب تھا جو پرانی قدروں کو رد نہیں کرتا۔

یقیناً فکری حوالے سے انہیں سرسید کے مکتبِ فکر سے جُدا نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن دونوں کے طریقِ کار میں فرق ہے۔ اسلام اور مسلمانوں کا سنہرا ماضی (دور) جس کی وہ تصویر کشی کرتے ہیں (مسدس میں) اس سے لگاؤ اس امر پر مجبور کرتا ہے کہ ان کی قوم اس کے احیاء کے لیے جدوجہد کرے لیکن نوآبادیاتی نظام اس راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ تھا۔ چنانچہ اس کا ناگزیر نتیجہ تھا کہ وہ اسلام کی عظمتِ رفتہ کو ایسے انداز میں پیش کریں (چاہے وہ اسلام کے سیاسی، تہذیبی، تمدنی عروج کی صورت میں ہو [مسدس]، یا سعدی، غالب اور سرسید جیسی علمی و ادبی شخصیات کے روپ میں [حیاتِ سعدی، یادگارِ غالب، حیاتِ جاوید] یا عربی شاعری کی شکل میں ہو [مقدمہ شعر و شاعری]) جو ان کے معاصرین اور قوم میں خود اعتمادی کے جذبات پیدا کرتے ہوئے اپنی ماضی کے ساتھ تعلق استوار کرنے میں مدد دے۔ نوآبادیاتی نظام کی نفسیات یہی ہے کہ وہ محکوم اقوام کو ان کے ماضی کے رشتوں سے منقطع کر کے ایک اذیت ناک احساسِ شکست پیدا کرتا ہے یوں ان کی تاریخ، ان کا تشخص مسخ ہو کر رہ جاتا ہے، احساسِ کمتری ان کو اپنی ثقافتی و تہذیبی جڑوں سے دور کر دیتا ہے اور ذہنی طور پر وہ غلامی کو تسلیم کر لیتے ہیں۔ ''سرسید نے ماضی کے ساتھ زندہ تعلق کی اہمیت کے تصور کو ختم کر کے ارتقا و ترقی کا تصور قبول کیا تھا۔ یہ نوآبادیاتی نفسیات کے ارتقا کا اولین مرحلہ تھا'' (۴۸) دوسرے مرحلے پر جب اپنی شناخت کا احساس جنم لینے لگتا ہے، ترقی کی خواہش پیدا ہونے لگتی ہے، آزادی کی امنگ ابھرنے لگتی ہے تو

ماضی سے زندہ اور صحت مند رابطے اور تعلق کی اہمیت کا احساس بڑھنے لگتا ہے۔ شبلی اور حالی ایسے ہی مرحلے کی پیداوار تھے۔ ترقی یہ نہیں کہ پہلا قدم از سرِ نو اٹھایا جائے اور روایت سے قطع تعلق کرلیا جائے ترقی یہ ہے کہ روایت کو جدید سانچے میں ڈھالا جائے۔ ہمارا ورثہ ہماری ملکیت ہے ہم اس سے دستبردار نہیں ہو سکتے۔ شبلی اور حالی دونوں نے اپنے تہذیبی ورثے کو قابلِ فخر ثابت کیا۔ اگر ایسا ہے تو پھر ہمیں اور بھی زیادہ خود اعتمادی سے اسے اپنانا چاہیے لیکن جدید تہذیبی حاصلات کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا اگر قدیم اور جدید میں اختلاف ہے تو کسی ایک کو رد کرنے کی بجائے ان میں ترکیب پیدا کرنے کی ضرورت ہے۔ (۴۹)

حالی اور شبلی دونوں نے یہی کیا چونکہ دونوں کے مزاجوں میں فرق تھا اس لیے انداز، لب و لہجے اور موضوعات میں بھی فرق ہے ایک ہاں ٹھنڈک اور دھیما پن ہے دوسرے کے ہاں جوش، جذبے کی شدت، غم وغصہ اور احتجاج کا عنصر (شبلی کا تذکرہ آگے آتا ہے)۔

حالی کی مسدس اور دیگر ملی شاعری کو (مثلاً شکوۂ ہند، چپ کی داد، مناجات بیوہ، حب وطن، اسی طرح غزلیات کے اشعار حتی کہ مقدمۂ شعر و شاعری کے مباحث کو بھی) اور شبلی کی تصنیفات وتخلیقات کو ایڈورڈ سعید کے نقطۂ نظر کی روشنی میں سمجھنے کی ضرورت ہے۔ ایڈورڈ سعید کے خیال میں اورینٹلزم مشرقی قوموں کے ماضی وحال کی اپنے سیاسی ایجنڈے کی روشنی میں غلامی پر رضامند رکھنے کی تعبیر ہے۔ ایڈورڈ سعید مشرقی کی قوموں کو یہ درس دیتے ہیں کہ وہ مغرب کی اس سامراجی آئیڈیالوجی کو رد کردیں، اپنے ماضی کی مسخ شدہ تصویروں کو قبول نہ کریں اور اپنے ماضی کی بازیافت خود کریں۔ مغربی شرق شناس مغرب کو اعلیٰ اور مشرق کو ادنیٰ ثابت کرتے ہیں۔ ایڈورڈ سعید کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ وہ (مشرق/مسلمان) خودشناسی کا راستہ اختیار کرکے اورینٹلزم میں مغرب کی اس مرکزیت کی نفی کردیں اور اپنے ماضی کو اپنے حوالوں سے سمجھیں اور سمجھائیں۔ غرض مغربی علوم کی یہ شاخ (اورینٹلزم) ایڈورڈ سعید کے نزدیک سامراجی توسیع پسندی کا ایک آلہ ہے جس نے اسلام اور مشرق کی روح کو مسخ کرنے اور تصادم کو ہوا دینے میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ ایڈورڈ سعید نے ''اورینٹلزم'' میں مغربی مستشرقین کے اس ڈسکورس کا تجزیہ کیا ہے جس کی مدد سے مغرب نے مشرق کی اپنے حسبِ منشا تشکیل کی اور مشرق/مسلمانوں کو مغرب کا انحصاری بن کر رہنا سکھایا۔ اس کا مرکزی نقطہ یہ ہے کہ مغرب برتر وافضل ہے اور مشرق پسماندہ، منفعل، غیر متحرک، انفعالی،

آمرانہ اور ہر طرح کی تہذیبی جڑوں سے خالی اور اس ڈسکورس کے ذریعے مشرق شناسی کے نتائج عام تمدن کی جڑوں تک میں سرایت کر گئے ہیں۔(۵۰)

حالی اور سرسید ہی کے دور میں شائع ہونے والی ولیم میور کی کتاب ''لائف آف محمدؐ'' ہی کو مدنظر رکھا جائے تو کسی بات کی گنجائش نہیں رہ جاتی۔ سب جانتے ہیں کہ اس کا جواب سرسید نے خطباتِ احمدیہ کی صورت میں دیا تھا۔ اگر اس پس منظر کو بھی مدنظر رکھ کر حالی و شبلی کی تخلیقات کو دیکھا جائے خصوصاً حالی کی مسدس کا مطالعہ کیا جائے تو اس کی معنویت اور نکھر جاتی ہے۔ حالی نے اپنی شاعری کے ذریعے وہی کام تو کیا ہے جس کی تلقین ہمارے دور میں ایڈورڈ سعید نے کی ہے۔ انہوں نے اسلام کو، اسلامی روایات کو مغرب کی نظر سے دیکھنے کی بجائے اس کو خود شعوری کی نگاہ سے دیکھا ہے اور دکھایا ہے۔ انہوں نے اپنے ماضی کی بازیافت خود کی ہے، خودشناسی کا راستہ اختیار کرتے ہوئے مغرب کی مرکزیت کی نفی کی ہے، انہوں نے اس نوآبادیاتی سامراجی آئیڈیالوجی کو رد کیا ہے کہ مغرب مشرق سے برتر ہے، بلکہ انہوں نے مغرب کی مخالفت کیے بغیر دکھایا کہ کس طرح اسلام نے مغرب پر احسانات کیے اور ایک جدید تمدن، جدید دنیا جدید مغرب نے جنم لیا۔ حالی نے اپنی شاعری کے ذریعے مغرب اور اورینٹلزم کے پیدا کردہ ان نتائج و اثرات کو ختم کرنے کی کوشش کی جو عام تمدن تک سرایت کر گئے تھے، جنہوں نے مسلمانوں کو ان کے جاندار، فعال اور حرکی تمدن اور اصولوں سے دور کر دیا تھا۔ انہوں نے اس احساسِ کمتری کو ختم کرنے کی کوشش کی جو مغربی اثرات کے تحت، ماضی سے رشتہ منقطع ہونے کی وجہ سے پیدا ہو چکا تھا۔ انہوں نے مغرب کی پیدا کردہ اس مرعوبیت کو دور کرنے کی کوشش کی جو نوآبادیاتی نظام کے نظریاتی اور آہنی شکنجوں میں جکڑے جانے کی وجہ سے پیدا ہو گئی تھی۔ انہوں نے اپنی شاعری کے ذریعے ماضی ہی کو نہیں حال کو بھی اپنے ہی حوالوں سے سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کی چنانچہ مسلمانوں کے کارناموں کے ساتھ ان کے تنزل پر انتہائی کڑی تنقید کی۔ لیکن حالی نے مغرب کو کمتر قرار نہیں دیا (مستشرقین نے مشرق کو کمتر قرار دیا تھا) بلکہ یورپ کی قوموں کی ترقی اور ان کے اسباب بیان کر کے کھلے دل سے ان سے استفادہ کی تلقین کی۔ مسدس حالی ایک طرح سے مشرق و مغرب کے درمیان ایک پُل، ایک رابطے کی حیثیت رکھتی ہے اسی طرح انہوں نے قدیم و جدید اور مشرق و مغرب کی اس کشمکش میں حیرت انگیز طور پر ہم آہنگی اور مکالمے کی فضا قائم

کرنے کی کوشش کی ہے اور انتہائی شائستہ دبے دبے اور غم زدہ لہجے میں نوآبادیاتی نظام سے آزادی کی خواہش کا اظہار کرتے ہوئے اپنے مخصوص انداز میں احتجاج کیا ہے، حالی کی تمام نظموں میں دراصل مرعوبیت نہیں ایک خاموش پُرامن احتجاج ہے۔ان کی فطرت ہی نہیں ہے کہ وہ دشمن سے بھی چیخ چیخ کر یا تیز لہجے میں شکوہ کریں لیکن ان کے ظاہری طور پر خاموش ٹھنڈے متن کے اندر انقلاب اور احتجاج کا لاوا موجود ہے۔ان کی مسدس ایک طرح خاموش شکوہ ہے مسلمانوں سے بھی اور مغرب سے بھی۔ جہاں ان کی مسدس ختم ہوتی ہے وہیں سے اقبال کا شکوہ شروع ہوتا ہے۔مسدس حالی کو اقبال کی ملی اور احتجاجی شاعری کا رہنما قرار دیا جاسکتا ہے۔عابد علی عابد نے درست لکھا ہے کہ ''اقبال نے بھی دراصل حالی کی پیروی کی اور شعر کو ان افکار و تصورات کی نشر و اشاعت کا ذریعہ بنایا جن سے قومی عظمت کا شعور اجاگر ہوتا تھا۔''(۵۱) حالی کا شکوہ خاموش شکوہ ہے اور اقبال کا شکوہ برملا شکوہ ہے جو دراصل حالی ہی کے شکوے سے پھوٹا ہے۔حالی نے ایک طرف مسلمانوں کو ان کے عروج کی داستان سنا کر ان کی خودداری اور عزتِ نفس کو ابھارا، دوسری طرف مغربی تہذیب و تمدن کا جائزہ لے کر ان کی ایسی خصوصیات کی طرف توجہ دلائی جو مغربی اقوام کی تعمیر و ترقی میں ممد و معاون ثابت ہوئی تھیں۔ان کی صاف گو اور متوازن طبیعت نے دوسروں کی خوبیوں کے اعتراف میں کوئی کوتاہی نہیں برتی۔انہوں نے پورے خلوص دل سے اس مؤقف کا اظہار کیا کہ جب تک ہم اپنے آپ کو جدید ذہنی ہتھیاروں سے مسلح نہیں کریں گے۔خارزارِ حیات میں قدم رکھنے کے قابل نہیں ہوسکتے۔چنانچہ ان کے کلام خصوصاً مسدس ہی کو مدنظر رکھ لیا جائے تو وہ عہدِ سرسید میں اسلام اور مغرب کی کشمکش کے درمیان ایک رشتۂ مطابقت استوار کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔وہ ہر جگہ ایک متوازن انسان نظر آتے ہیں۔ یقیناً حالی کے ہاں کچھ خامیاں اور کمیاں، تضادات اور سطحی چیزیں ہیں لیکن وہ تو سب ابتداء کرنے والوں کا مقدر ہوا کرتی ہیں اصل بات یہ ہے کہ ان کا انقلاب ایک خاموش انقلاب ہے مختلف طبقے ان سے متاثر ہوئے ہیں ''شاعری میں علامہ اقبال اور نثری ادب میں شبلی نعمانی حالی کے خاموش انقلاب کی پیداوار ہیں۔''(۵۲)

حالی علی گڑھ تحریک کی ادبی آواز تھے۔انہوں نے ادب کے ذریعے نوآبادیاتی نظام کی چیرہ دستیوں کو روکنے کی کوشش کی۔انہوں نے ادب میں اور ادب کے ذریعے تہذیب و تمدن میں

مشرقی و مغربی نقطۂ نظر کو ہم آہنگ کرنے کی شعوری کوشش کی۔ آج بھی ہمارے دور میں، ہمارے ادب میں، ہمارے معاشرے میں، ہمارے تہذیب و تمدن میں اسی مکالمے کا کام جاری ہے۔ جہاں احتجاج، بغاوت اور مزاحمت کی تیز آوازیں گونج رہی ہیں وہاں دھیمی، پُرسوز، شائستہ ادبی آوازیں بھی ترنم ریز ہیں، چنانچہ یہ کام آج بھی جاری ہے۔ آج ہمیں پھر اعتدال و توازن، برداشت، رواداری، خود آگاہی، حوصلہ کی ضرورت ہے۔ اس لیے یہ دور بھی حالی کا دور ہے۔ ہمیں آج بھی حالی کی ضرورت ہے ہم جس قدر چاہیں حالی کے تہذیبی رویوں پر تنقید کر لیں بہر حال اولیت کا سہرا انہی کے سر جاتا ہے "جیسے سرسید ہماری زندگی کے مختلف پہلوؤں کا سرچشمہ ہیں اسی طرح حالی بھی ہمارے جدید ادب کا سرچشمہ ہیں۔" (۵۳) آج ہم سب حالی کی امت بن گئے ہیں ان کی خامیوں اور کمزوریوں کے باوجود جس ادب کو آج ہم درست سمجھتے ہیں اس کی بنیاد حالی اور صرف حالی ہیں ادب کی سطح پر حالی ہی ہمارے مسلّم قائد ہیں۔ (۵۴)

حالی کا تفصیلی تجزیہ اس موقع پر ناگزیر تھا اس لیے کہ حالی کو ابھی تک مقلدِ محض قرار دیا جاتا ہے۔ نوآبادیاتی نظام سے مرعوبیت اور اس کی مدحت کا علم بردار سمجھا جاتا ہے لیکن جیسا کہ ہم نے دیکھا کہ حالی کے ہاں مشرق و مغرب کی صرف کشمکش ہی نہیں، وہ اپنے خیالات میں الجھے ہوئے نہیں ہیں، نہ ہی ان کے ہاں مشرق و مغرب کی کوئی آویزش پائی جاتی ہے بلکہ ان کے ہاں صحیح معنوں میں ایک تہذیبی ہم آہنگی اور اتصال پایا جاتا ہے جس میں دوطرفہ وقار کا عنصر موجود ہے۔ تیزی و طراری اور تصادام و رقابت ان کے مزاج کا حصہ ہی نہیں ہے۔ حالی نہ مغرب کے مقلد محض ہیں نہ سرسید کے۔ ان کے سوچنے کا اور اظہار کا اپنا انفرادی طریقِ کار اور انداز ہے جو ان کی شخصیت کے زیرِ اثر ان کی شاعری اور نثر میں بھی در آیا ہے۔ وہ مغرب اور اس کے نوآبادیاتی نظام سے مرعوب بھی نہیں ہیں جبھی تو انہوں نے شعوری طور پر مسلمانوں کے اندر ان کا تشخص اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے ہاں انہوں نے مغرب (اور سرسید) کی قابل تقلید خصوصیات کا کھل کر اظہار کیا ہے اور مسلمانوں کو ان سے فائدہ اٹھانے کی تلقین کی ہے۔ پھر یہ بھی نہیں کہ ان کے ہاں برطانوی سامراج کے خلاف مزاحمت نہیں۔ ان کے ہاں مزاحمت ہے لیکن بالواسطہ۔ ان کے ہاں ایک خاموش احتجاج پایا جاتا ہے جو خالصتاً ادبی اور تخلیقی ہے۔ اس احتجاج کو انہی کے عہد میں شبلی نے اور پھر آگے چل کر اقبال نے پُرزور انداز میں اختیار کیا۔ مسدس دراصل مسلمانوں سے شکوہ

ہے اور مغرب سے بھی۔ آگے چل کر اسی شکوہ نے اقبال کے شکوہ میں جنم لیا۔ اس طرح نوآبادیاتی نظام کے پوشیدہ شکنجے ان کی شخصیت کو مسخ نہیں کر سکے۔ مرعوبیت ان کی پہچان نہیں بلکہ اس سے ہٹ کر ان کا اپنا ایک تشخص ہے، شناخت ہے جو مرعوبیت اور تقلید سے تحفظ کی دلیل ہے، ان کے ہاں ایک وقار ہے، حسن ہے، توازن ہے، تہذیب ہے، شائستگی ہے، وضع دار قسم کا باغیانہ رویہ ہے، یقیناً بحیثیت انسان ان کے ہاں کمزوریاں بھی ہیں (مثلاً حد سے بڑھا ہوا انکسار، خشکی، دھیما انداز) لیکن یہ کمزوریاں ان کی شخصیت کو بحیثیت مجموعی کمزور نہیں کرتیں۔ نوآبادیاتی نظام کے خلاف مزاحمت اور اسلام و مغرب کی تطبیق میں ہمیں آج پھر اسی اعتدال و توازن، تہذیب و شائستگی، مکالمے، ہم آہنگی کی ضرورت ہے۔ آج ہمیں پھر نوآبادیاتی نظام کے مقابلے میں اپنا تشخص، اپنا وقار، اپنا شناخت کو پہنچاننے کی ضرورت ہے، آج ہمیں پھر مغرب سے اسی استفادے کی ضرورت ہے، آج ہمیں پھر اسی ادبی احتجاج، رواداری، برداشت اور تحمل کی ضرورت ہے۔ آج ہمیں پھر حالی کی ضرورت ہے۔ ہم آج بھی حالی کے عہد میں زندہ ہیں۔ حالی کی معنویت آج مابعد نوآبادیاتی دور میں وہی ہے جو براہِ راست نوآبادیاتی دور میں تھی۔ (۵۵) حالی پر تفصیلی تجزیہ اس لیے تحریر کیا گیا کہ بیشتر محققین اور ناقدین کے ہاں حالی کے مقام اور مرتبے کو سمجھنے میں غلط فہمی سے کام لیا گیا ہے اور انہیں محض سرسید کا مقلد، یا مغربی تہذیب سے مرعوب کہہ کر چھوڑ دیا گیا ہے، لیکن ایسا نہیں ہے۔ آج مابعد نوآبادیاتی سیاق میں ہمارے جدید ادب کا تقاضا ہے کہ براہِ راست نوآبادیاتی دور کے اس متوازن اور صحت مند ادیب کی بازیافت کی جائے اور نوآبادیاتی نظام کے جالوں کو توڑنے میں جو کردار اس شخصیت نے اپنی تخلیقات کے ذریعے ادا کیا ہے۔ وہ نمایاں کیا جائے اور اس کے مقام و مرتبے کا از سرِ نو تعین کیا جائے۔

شبلی (۱۸۵۷ء۔۱۹۱۴ء) کا تجزیہ موقع کی مناسبت سے حالی کے ساتھ ساتھ درج بالا سطور میں کیا جاتا رہا ہے۔ شبلی سے نظم میں غم و غصہ اور احتجاج کے اظہار کی روایت کا آغاز ہوتا ہے۔ (۵۶) شبلی نے ایک طرف مغربی سلطنتوں کی چیرہ دستیوں اور ظلم و استبداد کے خلاف نظمیں لکھیں تو دوسری طرف نامورانِ اسلام کی سوانح عمریوں کے ذریعے مسلمانوں کو بیدار کرنے کی کوشش کی۔ جیسا کہ حالی کے ذیل میں ذکر ہوا کہ شبلی نوآبادیاتی نظام کے دوسرے مرحلے کی پیداوار ہیں۔ سرسید کے نوآبادیاتی علم کلام کا واضح ترین ردِ عمل ہمیں شبلی کے ہاں نظر آتا ہے وہ

حالی کی طرح اس موڑ کے رہنما ہیں جہاں پر سرسید کا بنایا ہوا راستہ ختم ہوتا ہے اور وہ شاہراہِ آزادی شروع ہوتی ہے جس پر ابوالکلام آزاد، محمد علی، مختار احمد انصاری اور خود علامہ اقبال جیسی مقتدر ہستیاں گامزن نظر آتی ہیں۔(۵۷) سرسید نوآبادیاتی نظام کی بقاء کو اہل ہند کی فلاح و بہبود اور ترقی کے لیے ضروری سمجھتے تھے۔شبلی سامراج سے وفاداری کا چرچا کرنے کے باوجود اسے مکمل طور پر قبول کرنے سے گریزاں رہے۔سرسید کی انتہا پسندی کے برعکس شبلی پرانی روشنی کو نئی روشنی میں جلوہ افگن دیکھنا چاہتے تھے۔ وہ نئی زندگی کے داعی تھے مگر ایسی زندگی جس کی بنیادیں اپنی روایات پر قائم ہوں۔شبلی مشرق اور مغرب کی اندھی تقلید کے برعکس، دونوں سے مرعوب ہوئے بغیر، دونوں کے صحت منداجزاء کے ملاپ کے قائل تھے۔ مہدی افادی نے لکھا ہے کہ انہوں نے مذہب اور سائنس دونوں میں مصافحہ کرادیا۔ انہوں نے مذہب کی حق تلفی نہیں ہونے دی، سائنس وفلسفہ کی مغائرت بھی دور کرادی اوران کو مذہب کا دست و بازو بھی بنادیا۔(۵۸) اس اعتبار سے شبلی اقبال کے پیش رو ہیں وہ جدید علمِ کلام کے پیش رو ہیں جس میں قدیم یا جدید کو رد کرنے کی بجائے قدیم و جدید کے صحت منداجزاء کو ترکیب دیا گیا ہے۔ ماضی کے ساتھ صحت مند تعلق استوار کرنا بذاتِ خود نوآبادیاتی منطق کی تردید ہے(یہ تمام مباحث حالی کے ذیل میں پیش کیے جاچکے ہیں) حالی ہی کی طرح شبلی نوآبادیاتی نفسیات کے اسی مرحلے کی پیداوار ہیں جب آزادی حاصل کرنے کی خواہش جنم لینے لگتی ہے اور تاریخ حال اور مستقبل کے ساتھ محکوم قوم کے تشخص کو بحال کر کے اسے نوآبادیاتی حکمرانوں کے خلاف کھلی مزاحمت پر اکساتی ہے۔حالی کے برعکس شبلی کے ہاں جوش اور جذبے کا اظہار ہوا ہے۔(۵۹) شبلی مغربی نوآبادیاتی تعلیم و تہذیب کے خلاف نہ تھے البتہ مغرب کی ذہنی غلامی، مذہب سے بیگانگی، اور نوآبادیاتی سامراجی حربوں کے تحت محکوم مسلمانوں میں حیوانیت کی جو سطح پیدا ہو رہی تھی شبلی نے اس کو توڑا اور ان کو دوبارہ انسان کی سطح پر لے کر آئے۔اقبال نے دورِ سوم کی نظم ''شبلی و حالی'' میں ان دونوں آزادی پسند رہنماؤں کو ان کی ملی خدمات کے پیشِ نظر خراجِ تحسین پیش کیا ہے اور ان کی وفات کو عظیم ملی نقصان قرار دیا ہے۔(۶۰) قاضی جاوید نے بجا طور پر شبلی کو نوآبادیاتی نظام سے ''انحراف پسندی کا عروج'' قرار دیا ہے۔(۶۱)

رفقائے سرسید میں مولوی نذیر احمد (۱۸۳۶ء۔۱۹۱۲ء) کی امتیازی شان یہ ہے کہ ایک

طرف تو ہو علی گڑھ کے بنیادی اجتہادی مقاصد کے پُر جوش مبلغ تھے تو دوسری طرف ان کے انتہا پسندانہ مسلک کے بے لاگ نقاد بھی تھے انہوں نے جس طرح سرسید کی جدت، عقلیت، محنت، خلوص کی حمایت کی بالکل اسی طرح مغربی نوآبادیاتی نظام کے زیرِ اثر سرسید کی مغربی نوآبادیاتی پالیسیوں پر کڑی تنقید بھی کی۔ اس کی واضح دلیلیں ان کے ناول ''ابن الوقت'' اور ''رویائے صادقہ'' ہیں۔ سرسید کی عقلیت اور مغربیت کے خلاف جو تحریک ان کی زندگی میں رونما ہوئی او جو بعد میں اقبال کے ہاتھوں تکمیل تک پہنچی۔ اس کے اولین رہنماؤں میں مولوی نذیر احمد بھی شامل تھے۔(۶۲) انہوں ے اپنے متعدد خطبات میں اس نکتے کی وضاحت کی کہ نوآبادیاتی سیکولرازم کے تحت پیدا ہونے والا دین و دنیا کی دوئی کا تصور اسلام کے متوازی نظام کے منافی ہے۔ اِسلام میں پیدا ہونے والا یہ تصور مغربی اثرات کے ساتھ ساتھ علماء کی تنگ نظری اور صوفیاء کے رہبانی خیالات کا نتیجہ ہے۔ چنانچہ انجمن حمایتِ اسلام کے سولھویں سالانہ اجلاس (منعقدہ فروری ۱۹۰۱ء) میں نذیر احمد کے لیکچر کا موضوع یہی دین و دنیا تھا۔(۶۳) اس طرح وہ دین و دنیا، مشرق و مغرب یا اسلام اور مغرب کے دلکش امتزاج کے قائل ہیں تو دوسری طرف مغربی نوآبادیاتی تہذیبی اثرات کے تحت پیدا ہونے والی مادیت، الحادیت، استحصال اور اخلاقی بے راہ روی کے مخالف ہیں اور اقبال کے خیالات کی مماثلت ان کے ساتھ بآسانی محسوس کی جاسکتی ہے۔ چنانچہ وہ حالی و شبلی کی طرح نوآبادیاتی نظام کے دوسرے مرحلے کی نشاندہی کرتے ہیں۔

سید امیر علی (۱۸۴۹ء۔ و ۱۹۲۸ء) کا تعلق ایک ایسے زمانے سے تھا جب کہ برصغیر میں نوآبادیاتی نظام اپنے ارتقا کے دوسرے مرحلے سے گزر رہا تھا۔ انیسویں صدی کی آٹھویں دہائی سے جنگِ عظیم اول تک جب کہ سید امیر علی سماجی، سیاسی اور علمی طور پر سرگرم رہے، بظاہر ہندوستان میں برطانوی راج نہایت مضبوط اور مستحکم تھا لیکن درحقیقت اس کے داخلی تضادات کے نتائج واضح ہونا شروع ہو چکے تھے اور اس کی بنیادوں میں دراڑیں پڑنا شروع ہو گئی تھیں۔ سید امیر علی کو اسلام اور بانی اسلام سے جو عقیدت تھی اس کا ثبوت یہ ہے زمانۂ طالب علمی ہی میں انہوں نے ۱۸۷۲ء میں انگریزی کتاب ''حیاتِ محمدؐ اور تعلیمات کا تنقیدی جائزہ'' تحریر کی جو ۱۸۷۳ء میں شائع ہوئی۔ یہ کتاب نظرِ ثانی کے بعد ''Spirit of Islam'' کے نام ۱۸۹۱ء میں شائع ہوئی۔ ۱۹۲۲ء سے قیام پاکستان تک اس کے بے شمار ایڈیشن شائع ہوئے۔ اس کا ترجمہ ''روحِ اسلام'' کے نام سے

شائع ہوا۔ سید امیر علی نے لندن نے ۱۹۰۸ء میں مسلم لیگ کی ایک شاخ قائم کی اور اقبال اس کی مجلس عاملہ کے رکن منتخب ہوئے (۶۴)۔

سید امیر علی کی صورت میں دراصل نوآبادیاتی نظام سے معتدل گریز پسندی کا رجحان سامنا آتا ہے۔ سید امیر علی سرسید ہی کی طرح مسلمانوں کے لیے مغربی تعلیم کو ضروری خیال کرتے تھے۔ مسلمانوں کے ساتھ انگریزی تعلقات کو بہتر بنانے کے خواہش مند تھے لیکن سید امیر علی مسلمانوں کے حقوق کا تحفظ اور ان کے مذہبی حقائق وعقائد، ان کی مشرقی معاشرت اور ان کی تعلیم کو بھی اتنا ہی لازمی خیال کرتے تھے جتنا انگریزی تعلیم کو۔ سید امیر علی نے عقلیت پسندی، خردافروزی اور رواداری کی تائید کی۔ انہوں نے یورپ کی تاریخ، دنیا کے مذاہب اور علم الکلام کے تمام پہلوؤں سے آگاہ ہو کر، اسلام اور مسیحیت کا تقابل کر کے اسلام اور بانی اسلام کی صحیح حرکی انقلابی تصویر دنیا کے سامنے پیش کی۔ انہوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ اسلام ایک فرسودہ رجعت پسندانہ تحریک نہیں تھی جیسا کہ بعض مستشرقین کا خیال ہے بلکہ ایک فکری، تہذیبی وتمدنی اور معاشرتی انقلاب تھا۔ سید امیر علی نے مسلمانوں میں عقلیت پسندی کے رجحانات کے عروج و زوال کا جائزہ بھی لیا اور افسوس ظاہر کیا کہ مسلمانوں نے عقلیت پسندی کی تحریک کو زیادہ عرصے تک جاری نہ رکھا اور علم وحکمت کا خزانہ یورپ کو دے کر خود فکری طور پر تہی ذہنی کا شکار ہو گئے یہاں تک کہ مغربی نوآبادیاتی نظام نے انہیں جکڑ لیا۔ ''روحِ اسلام'' کے صرف دو ابواب ہی ملاحظہ کر لیے جائیں تو سید امیر علی کا مؤقف سامنے آجاتا ہے۔ یعنی ''اسلام کی سائنسی روح'' ''اسلام کی عقلی اور فلسفیانہ روح۔'' (۶۵) سید امیر علی کے نزدیک اسلام کا رویہ ترقی پسندانہ ہے اور تغیر پذیر مادی، سماجی صورتحال سے ہم آہنگ ہونے کی پوری صلاحیت رکھتا ہے اس کا سماجی نقطۂ نظر عہدِ جدید کے تقاضوں کو احسن طور پر پورا کرتا ہے اس میں غلام، عورتوں کی محکومی، جبر وتشدد کی حمایت، عدم رواداری، تقلید پرستی اور عقل دشمنی کے لیے کوئی جگہ نہیں ہے۔ سرسید، شبلی، مولوی چراغ علی، مولانا شبلی نعمانی اور اس صدی کے دیگر متکلمین کی طرح سید امیر علی نے بھی اپنی کتابیں (''روحِ اسلام'' اور ''تاریخ اسلام'' بالخصوص روحِ اسلام)، عیسائی مشنریوں، مستشرقین کے اسلام اور پیغمبرِ اسلام پر اعتراضات کے جواب میں لکھیں تھیں۔ گویا یہ جواب نوآبادیاتی نظام کو تھا اور نوآبادیاتی اعتراضات اور ان کے منفی اثرات کا رد تھا۔ ان کے پیشِ نظر مقصد یہ تھا کہ وہ اہلِ

مغرب کو گویا نوآبادیاتی حکمرانوں کو صحیح اسلامی تصورات اور رسولِ خدا کی صحیح پُرامن انقلابی وحرکی زندگی اور شخصیت سے روشناس کرائیں تاکہ اس عام تعصب اور جہالت کو ختم کیا جا سکے جو مغرب میں اور مغربی نوآبادیاتی حکمرانوں کے ہاں اسلام اور بانی اسلام کے بارے میں موجود ہے۔ چنانچہ یہ کتاب (''روحِ اسلام'') شعوری طور پر مغرب کے لیے لکھی گئی اس لیے انگریزی میں لکھی گئی۔ ہندوستان میں اس کا چرچا کم ہوا۔ سید امیر علی کو برصغیر میں عام مقبولیت حاصل نہیں ہوئی۔ ان کی تصانیف تک کو یہاں کے صرف محدود تعلیم یافتہ طبقے کو رسائی حاصل تھی۔ جن میں علامہ اقبال بھی شامل ہیں۔ انہوں نے سرسید کے علمی اندازِ فکر میں مثبت پہلو کا اضافہ کیا اور ان کے پیش کردہ اسلام کے خاکے میں رنگ بھرنے کی کوشش کی۔ جس کو آگے چل اقبال نے مکمل کیا۔ سید امیر علی کا بنیادی مقصد اسلام اور مغرب کے تقابلی مطالعہ کے ذریعے روحِ اسلام کو آشکار کرنا اور منفی نوآبادیاتی اثرات (علمی، سیاسی، معاشی، مذہبی، تہذیبی، فکری) کو رد کرنا تھا اور یہی وہ موضوع تھا جس کو اقبال آخری سانس تک پیش کرتے رہے۔

نئی نوآبادیاتی تعلیم وتہذیب جس کے دامن میں مذہب سے بیگانگی، اندھی مغربی تقلید اور مغربی استعمار سے مرعوبیت پرورش پا رہی تھی اکبر کے لیے بھی (شبلی کی طرح) ناقابلِ قبول تھی۔ اکبر کو ایک بلند پایہ تعمیری مفکر سمجھنا غلطی ہے۔ اگرچہ وہ نئی تمدنی لہر کو نہ روک سکے لیکن ان کے طنزیات ومضحکات کا فائدہ یہ ضرور ہوا کہ اس نے نئی نسل کو غیر ضروری تقلید اور مرعوبیت کے خطرات سے آگاہ کر دیا بلکہ نوجوانوں میں اپنے ماضی کی روایات کا احساس بھی پھیلنے لگا۔ ''اکبر نہ ہوتے تو اقبال کا تصور بھی محال تھا۔'' اکبر کے اشعار میں مغربی استعمار کے ظلم واستبداد کی داستان اشاروں کنایوں کی صورت میں ابھرتی ہے اور انیسویں وبیسویں صدی کے اواخر و اوائل کا نوآبادیاتی سیاسی منظرنامہ شگفتہ اسلوب میں ابھر کر سامنے آتا ہے۔ انہوں نے اپنے شگفتہ لہجے میں نوآبادیاتی استبداد پر کڑی تنقید کی ہے۔ (٦٦)

شیخ اکرام نے لکھا ہے کہ ''اقبال کی نشوونما (سرسید کے) دورِ ردعمل میں ہوئی اور وہ ان رجحانات (ردِعمل کے رجحانات) سے متاثر ہوا لیکن وہ علی گڑھ تحریک اور سرسید کا قدردان بھی تھا۔'' (٦٧) یہی وجہ ہے کہ اقبال نے سرسید کے جدید افکار وتصورات کا ہمدردانہ نظر سے جائزہ لیا۔ اقبال اسلامی اقدارِ حیات اور مشرقی روایات سے بہرہ ور ہونے کے ساتھ ساتھ جدید مغربی

تعلیم و فلسفہ سے مستفید ہوئے۔ اس لیے انہوں نے قدامت پرست مسلمانوں کی طرح اپنے پیش رو کا تمسخر نہیں اڑایا بلکہ معروضی انداز میں جائزہ لیا۔ سر سید نے مذہب و سائنس کے مقابلے میں سائنس و عقل کو برتر قرار دیا تھا۔ سر سید نو آبادیاتی تہذیب مغرب سے مرعوب ہو گئے تھے۔ مادہ پرستی کا عنصر غالب آ گیا تھا اسی طرح اکبر بعض اوقات تہذیب مغرب کی مذمت میں قدامت پرستی کی طرف مائل ہو جاتے ہیں اقبال نے یہ امر ملحوظِ خاطر رکھا کہ وہ اپنی ساری توجہ اسلام کے بنیادی حرکی انقلابی اصولوں کو آشکار کرنے میں صرف کریں اور اسلامی روایات کو مجروح کیے بغیر دینی مسائل کا جدید افکار کی روشنی میں اثبات کریں۔ اقبال مغرب کے منفی نو آبادیاتی عناصر کے خلاف تھے لیکن مغرب کی علمی فتوحات اور مادی ترقیوں کے بھی قائل تھے۔ اقبال کی ساری توجہ اس امر کی طرف رہی کہ وہ اسلامی اور مغربی افکار کے تقابلی مطالعے کے ذریعے صحیح انقلابی روحِ اسلام کو آشکار کریں اور مغرب کے منفی نو آبادیاتی اثرات چاہے وہ سیاسی ہوں یا علمی، معاشی ہوں یا معاشرتی، مذہبی ہوں یا فکری، ان کو رد کریں اور مغربی استعمار کے شکنجے سے مسلمانوں کو نجات دلا کر ان میں ان کا آزاد تشخص اور ان کی خودی کو اجاگر کریں۔ چنانچہ عابد علی عابد نے درست لکھا ہے کہ ”اقبال نے سر سید اور حالی (یعنی علی گڑھ تحریک) کے کام کی تکمیل کر دی۔“ (۶۸)

اِدھر ہندوستان میں سر سید تحریکِ اصلاحِ احوال کے لیے اپنا مشن جاری رکھے ہوئے تھی۔ اُدھر دوسرے اسلامی ممالک میں سید جمال الدین افغانی (۱۸۳۸ء۔۱۸۹۷ء) کی مساعی سے روسی اور یورپی ملوکیت و استعمار سے نجات دلوانے کے لیے اسلام کی ملی، آفاقی اور عالمگیر تصورات کو اپنانے اور مسلم ممالک کے اتحاد سے ایک مستحکم اسلامی بلاک بنانے کی تحریک شروع ہو چکی تھی۔ ”جمال الدین افغانی کی تحریکِ اتحاد عالمِ اسلامی کے دو بنیادی پہلو تھے۔ (i) اسلامی جدیدیت (ii) اسلامی جمہوریت اور اتحاد۔ اور ان دونوں کا مقصد تھا مسلمانوں کی مغربی ملوکیت سے آزادی اور مسلم نِشاۃ الثانیہ“۔ انہوں نے مغرب کی استبدادی طاقتوں کا مقابلہ کرنے کے لیے خود انہی کی اصل قوت یعنی سائنس و ٹیکنالوجی، اور جدید علوم و فنون سمجھنے پر زور دیا۔ اس کے ساتھ مسلم ممالک کو نظری طور پر متحد ہو کر مغرب کے نو آبادیاتی تہذیبی و معاشی، سیاسی و سماجی استعمار کا مقابلہ کرنے کی تلقین کی۔ ان کا یہ اتحاد سیاسی نہ تھا بلکہ مختلف جمہوری مملکتوں کا جمہوری اور نظریاتی اتحاد تھا۔ اس طرح یہ تحریک جمہوری طرزِ حکومت کی حمایت کرتی ہے اور مغرب کی سرمایہ دار

شہنشاہیت کا خود اس کے ہتھیاروں سے مقابلہ کرنے کے لیے ''جدید جمہوریتوں کا اسلامی بلاک'' کا تصور پیش کرتی ہے۔ ان کے نزدیک اسلام ایک عقلی مذہب ہے جس کے اصول عالمگیر ہیں اور یہ مذہب ہر زمانے کے تقاضوں کے عین مطابق ہے۔ جدید سائنس اس سے ہم آہنگ ہے اس کی تخریب نہیں کرتی۔ افغانی نے ضعیف الاعتقادی، اوہام پرستی اور رہبانیت پر تنقید کے لیے جدوجہد پر آمادہ کیا(۶۹)۔

ہندوستان میں ایک عرصے تک سرسید اور ان کے حامی افغانی کے ملی نظریات سے الگ تھلگ رہے خود افغانی نے سرسید کے مذہبی و سیاسی نظریات و حکمتِ عملی کے خلاف بھی لکھا۔ ان کے مذہبی نظریات اور حکمتِ عملی کے خلاف بھی لکھا، ان کے نظریات کی تردید میں اپنا رسالہ ''ردِ نیچریہ'' بھی تحریر کیا۔ (۷۰)۔ پھر ہندوستانی سیاست میں ایسا دور بھی آیا جب ملکی و بین الاقوامی حالات کے تحت سرسید کی محدود سیاسی پالیسی کمزور پڑنے لگی جس کے نتیجے میں اتحاد بین المسلمین لوگوں میں مقبول ہونے لگی۔ اس طرح افغانی کے معتقدین کی ایک جماعت پیدا ہو گئی مثلاً شبلی، امیر علی، چراغ علی، مولوی نذیر احمد، ابوالکلام آزاد، اقبال وغیرہ۔ (۷۱)

علامہ اقبال مغربی استعمار کے استبداد کا مقابلہ کرنے کے لیے افغانی کی اصلاح و تجدید، جدید جمہوریت اور مسلم اتحاد کے بے حد مداح اور بے حد متاثر تھے۔ مثلاً کہتے ہیں:۔

> ''زمانۂ حال میں میرے نزدیک اگر کوئی شخص مجدد کہلانے کا مستحق ہے تو وہ صرف جمال الدین افغانی ہے۔ مصر و ایران، ترکی و ہندوستان کے مسلمانوں کی تاریخ جب کوئی لکھے گا اسے سب سے پہلے عبدالوہاب نجدی اور بعد میں جمال الدین افغانی کا ذکر کرنا ہوگا۔ مؤخر الذکر ہی اصل میں مؤسس ہے زمانۂ حال کے مسلمانوں کی نشاۃ الثانیہ کا۔ اگرچہ قوم نے ان کو عام طور پر مجدد نہیں کہا یا انہوں نے خود اس کا دعویٰ نہیں کیا تو اس سے ان کے کام کی اہمیت میں کوئی فرق اہلِ بصیرت کے نزدیک نہیں آتا۔'' (۷۲)

> ''مذہبی فکر و عمل کے لحاظ سے ہمارے زمانے کا سب سے

زیادہ ترقی یافتہ مسلمان (افغانی ہے)'' ''کسی شخص نے
روحِ اسلام میں اس قدر تڑپ پیدا نہیں کی جس قدر انہوں
نے کی۔ ان کی روح اب بھی دنیائے اسلام میں سرگرمِ
عمل ہے۔''(۷۳)

جیسا کہ گزشتہ صفحات میں سرسید کے حوالے سے ذکر ہوا کہ سرسید نے وسیع پیمانے پر اپنی تحریک شروع کی تھی اس کے اثرات بھی انتہائی ہمہ گیر ہوئے۔ البتہ ان کی تحریک میں مغربیت کے غلو سے جس طوفان کے دروازے کھلے اس کا اندازہ خود سرسید کو بھی نہ تھا۔ درحقیقت سرسید مغربی تہذیب اور نوآبادیاتی تمدن سے مرعوب تو تھے لیکن سرسید اور ان کی تحریک اس حد تک نہیں کی گئی تھی اور نہ اس کے یہ مقاصد تھے۔ اگر مجموعی طور پر اس تحریک کا نوآبادیاتی تناظر میں جائزہ لیا جائے، سرسید کے ساتھ ساتھ ان کے رفقاء حالی، شبلی، نذیر احمد اور سید امیر علی کے نوآبادیاتی نظام کے مدمقابل ان کے رویے اور احتجاج کو سامنے رکھا جائے تو یہ کہنا قطعاً غلط ہے کہ علی گڑھ تحریک برصغیر میں نوآبادیاتی تمدن اور برطانوی استعمار کو مستحکم کرنے کا ذریعہ تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ علی گڑھ تحریک ہی مجموعی طور پر مغربی استعمار کے خلاف برصغیر میں احتجاج و مزاحمت کی پہلی آواز ہے کیونکہ قدامت پرست علماء اور لکھنؤ کے ''اودھ پنچ'' کی مخالفت مغربی اقدار کے عمیق ناقدانہ مطالعے اور حقیقت پسندانہ تجزیے پر مبنی نہیں تھی بلکہ ان کی اپنی ماضی پرستی، قدامت پرستی اور تقلید پرستی کی وجہ سے تھی۔ ان کا ردِعمل سطحی تھا۔ یہ تو علی گڑھ تحریک ہی کا نتیجہ اور فیضان تھا کہ اس کی بدولت جب باشعور مسلمانوں نے یورپ جا کر خود وہاں مشاہدۂ تہذیب کیا، مغربی علوم، مغربی تاریخ اور مغربی تمدن کا کھلی آنکھوں اور کھلے ذہن کے ساتھ مطالعہ کیا، اسلام اور مغرب کا غیر جانب دارانہ اور ٹھوس تقابلی جائزہ لیا تو پھر انیسویں صدی میں امیر علی اور بیسویں صدی میں اقبال جیسے مفکرین اور ادیب ابھر کر سامنے آئے۔ جنہوں نے وسیع اور ٹھوس بنیادوں پر نہ صرف اسلام اور مغرب کا تجزیہ کیا بلکہ مدلل انداز میں مغربی سامراجی استعمار کے استبداد کے خلاف اپنی دلکش صدائے احتجاج بلند کی اور جس کی بنیادوں پر برصغیر میں تحریکِ جدوجہد آزادی برطانوی سامراج کے مقابلے میں کامیابی سے ہمکنار ہوئی۔

مغربی استعماری تہذیب سے برگشتگی کی اور بھی وجوہات تھیں مثلاً جنگِ روس و جاپان

میں جاپان کی فتح (۱۹۰۵ء) اتحاد بین المسلمین کی تحریک مغربی استعمار کے خلاف، تقسیم بنگال کی منسوخی، اٹلی کا طرابلس پر حملہ، روسیوں کی مشہدِ مقدس پر گولہ باری، جنگ طرابلس و بلقان، لیبیا پر اٹلی کا قبضہ، مسجد کانپور کا سانحہ، پہلی جنگِ عظیم اور اس کے بعد یورپ کا دنیائے اسلام کے ساتھ برتاؤ، انقلاب روس، تحریکِ موالات و عدم توازن، دوسری جنگِ عظیم غرض یہ اور ان جیسے لاتعداد اسباب و واقعات وغیرہ تھے جن کے اثر سے بیسویں صدی میں ایسے اہلِ نظر پیدا ہو گئے جنہوں نے مغربی نو آبادیاتی نظام اور مغربی تہذیب پر تنقیدی نظر ڈالی، قوم کو غلامانہ ذہنیت سے نکالا، خود اعتمادی پیدا کی اور یورپی استعمار کی برتری کا طلسم ٹوٹنے لگا۔ (۷۴)

آج بھی صورتحال مسلمانوں کے حق میں ۱۸۵۷ء کے بعد والی ہے۔ مسلمان اسی طرح دہشت گرد تنگ نظر قرار دیے جا چکے ہیں، اسلام پر تلوار اور تشدد کے الزامات عائد کیے جا رہے ہیں، کہیں قدامت پرستی ہے، کہیں انتہا پسندی، کہیں روشن خیالی، کہیں توازن و اعتدال، مغربی نو آبادیاتی نظام آج بھی اسی طرح اپنے ''قابلِ فخر عظیم تہذیبی مشن'' کو مکمل کرنے میں سرگرمِ عمل ہے، روحِ اسلام آج بھی سسک رہی ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ آج نو آبادیاتی نظام براہِ راست نہیں بالواسطہ ہے، آج بھی ہمیں ایسے مفکرین اور دانشوروں کی ضرورت ہے جو اسلام اور مغرب کا ٹھوس بنیادوں پر تجزیہ کر کے روح اسلام اور روحِ مغرب کو اجاگر کریں اور نہ صرف مسلمانوں کو بلکہ پوری دنیائے انسانیت کو اس پیچیدہ استعماری نظام کے شکنجوں سے آزادی دلوانے کی کوشش کریں۔ یقیناً آج بھی ایسے انسانیت نواز مفکرین، دانشور اور ادباء موجود ہیں جو دنیائے انسانیت کے امن، سکون اور آزادی کے لیے خواہاں اور اس کے لیے عملی اور تخلیقی طور پر سرگرم عمل ہیں۔ اس مقصد کے لیے اس وقت ہمارے پاس براہِ راست نو آبادیاتی نظام کے دور کا شاعر، ادیب اور مفکر موجود ہے جس کا ہم نے اس نئے بالواسطہ نو آبادیاتی نظام کے حوالے سے تجزیہ کر کے اس کی فکر سے روشنی لینی ہے چونکہ ہمارے حالات آج بھی ۱۸۵۷ء کے بعد اور بیسویں صدی کے اوائل والے ہیں اس لیے فکر اقبال آج نئے حالات کے تناظر میں نئے تقاضوں کے مطابق ایک متوازن، ٹھوس، وسیع النظر، مدلل، تجزیاتی اور معروضی تجزیے کی متقاضی ہے۔

حواشی وحوالہ جات

۱۔ تفصیل کے لیے دیکھئے:۔

عزیز احمد، پروفیسر، ''برصغیر میں اسلامی جدیدیت''، ترجمہ، جمیل جالبی، ڈاکٹر، ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، ۱۹۹۷ء، ص ۱۹، ۲۰؛

محمد الیاس فارانی، ''برصغیر میں مسلم قومیت کا ارتقاء''، ادارۂ مطبوعات پاکستان، کراچی، ۱۹۶۸ء، ص ۷۷، ۷۸

۲۔ ظفر حسن، ڈاکٹر، ''سرسید اور حالی کا نظریۂ فطرت''، ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، ۱۹۹۰ء، ص ۱۵

3. Lucas, C.P., "The British Empire", Macmillan and Co, London, 1918, PP.40-48;

صدیق جاوید، ڈاکٹر، ''اقبال نئی تفہیم''، ص ۳۴۵

۴۔ ہاشمی فرید آبادی، ''تاریخِ مسلمانانِ پاکستان و بھارت''، (جلد دوم)، انجمن ترقی اردو، کراچی، ۱۹۵۳ء، ص ۲۳۳

5. Panikar, K.M, "Asia and Western Dominance", George Allen & Unwin Ltd., London, 1970, P.319;

صدیق جاوید، ڈاکٹر، ''اقبال نئی تفہیم''، ص ۳۴۸

6. Panikar, K.M, "Asia and Western Dominance", P.319;

عقیل، معین الدین، ڈاکٹر، ''اقبال اور جدید دنیائے اسلام''، ص ۳۰۷، ۳۰۴؛

عزیز احمد، پروفیسر، ''برصغیر میں اسلامی جدیدیت''، ترجمہ، جمیل جالبی، ڈاکٹر، ص ۱۹ تا ۲۵؛

عبداللہ یوسف علی، ''انگریزی عہد میں ہندوستان کے تمدن کی تاریخ''، ص ۲۵؛

عابد حسین، ڈاکٹر، ''قومی تہذیب کا مسئلہ''، ص ۱۵۲؛

ساجدامجد،ڈاکٹر،''اردو شاعری پر برصغیر کے تہذیبی اثرات''،ص۶۰؛

محمد آصف،ڈاکٹر،''اسلامی اور مغربی تہذیب کی کشمکش:فکرِ اقبال کے تناظر میں''،ص۹۶تا۹۷

۷۔ تفصیلات کے لیے دیکھیے:۔

عقیل، معین الدین، ڈاکٹر، ''مسلمانوں کی جدوجہد آزادی''، مکتبۂ تعمیر انسانیت، لاہور، ۱۹۸۱ء،ص۳۴تا۳۶؛

Tara Chand, "A short history of Hindustan", McMillan & Co., London, 1942. P.338

۸۔ اقبال،''علامہ محمد اقبال:تقریریں،تحریریں اور بیانات''،ص۲۵۳،۲۵۴؛

مزید ملاحظہ کیجیے:۔

جاوید اقبال،ڈاکٹر،''زندہ رود''،ص۴۸؛

ہنٹر، ڈبلیو، ڈبلیو، ''ہمارے ہندوستانی مسلمان''، ترجمہ، صادق حسین، مکی دارہ الکتب، لاہور، ۱۹۹۷ء،ص۱۰۶، ۱۰۹تا۱۱۱، ۱۱۳، ۱۲۲؛

ان کے علاوہ مزید دیکھیے:۔

ہنٹر کی کتاب ''ہمارے ہندوستانی مسلمان'' پر سید احمد خان کا تبصرہ، بحوالہ ''حیاتِ جاوید'' از حالی،عشرت پبلشنگ ہاؤس،لاہور،طبع جدید،ص۱۷۴تا۱۸۲

۹۔ ہاشمی فرید آبادی،''تاریخِ مسلمانانِ پاکستان و بھارت''،(جلد دوم)،ص۲۶۵

10. Crover, B.L., & Sethi, R.R., "Studies in modern India", S.Chand and Co., Delhi, 1963, PP.271, 276;

ظفر حسن،ڈاکٹر،''سرسید اور حالی کا نظریۂ فطرت''،ص۲۷،۳۱،۳۵؛

دلی کالج کے لیے دیکھیے ''مرحوم دلی کالج'' از مولوی عبدالحق،انجمن ترقی اردو،کراچی،۱۹۶۲ء، ص۱۵،۲۵،۲۸،۶۹،۷۲،۸۰،۱۵۹،۱۶۶،۱۸۰،۱۸۱،۱۶۵

11. Crover, B.L., & Sethi, R.R., "Studies in modern India", P.272

12. Ibid, P.4

13. Ibid, P.13

۱۴۔ طفیل احمد منگوری، ''مسلمانوں کا روشن مستقبل''، مطبع علیمی، دہلی، ۱۹۴۵ء، ص ۱۵۰

۱۵۔ اس تحریک کی تفصیلات جاننے کے لیے دیکھئے:۔

Farquhas, J.N., "Modern religious movements in India", McMillan & Co, London, 1929, PP.31, 32, 35 to 37, 71;

ظفر حسن، ڈاکٹر، ''سرسید اور حالی کا نظریۂ فطرت''، ص ۴۹ تا ۵۷

۱۶۔ عقیل، معین الدین، ڈاکٹر، ''اقبال اور جدید دنیائے اسلام''، ص ۳۰۷، ۳۰۸؛

Toynbee, "The world and west", Oxford University, Press, London, 1953, P.37

۱۷۔ عزیز احمد، پروفیسر، ''برصغیر میں اسلامی جدیدیت''، ترجمہ، جمیل جالبی، ڈاکٹر، ص ۴۵ تا ۵۲؛
عقیل، معین الدین، ڈاکٹر، ''اقبال اور جدید دنیائے اسلام''، ص ۳۱۴؛
سرسید، ''اسبابِ بغاوتِ ہند''، مرتبہ و مقدمہ، ابواللیث صدیقی، ڈاکٹر، اردو اکیڈمی سندھ، کراچی، ۱۹۸۶ء، ص ۱۵۸ تا ۱۹۱

۱۸۔ عزیز احمد، پروفیسر، ''برصغیر میں اسلامی جدیدیت''، ترجمہ، جمیل جالبی، ڈاکٹر، ص ۴۱ تا ۴۵؛
عقیل، معین الدین، ڈاکٹر، ''اقبال اور جدید دنیائے اسلام''، ص ۳۱۴؛
محمد آصف، ڈاکٹر، ''اسلامی اور مغربی تہذیب کی کشمکش: فکرِ اقبال کے تناظر میں''، ص ۹۹؛
ہنٹر، ڈبلیو، ڈبلیو، ''ہمارے ہندوستانی مسلمان''، ترجمہ، صادق حسین، ص ۱۲۱، ۱۲۲؛
عبدالعزیز، شاہ، ''فتاویٰ عزیزی''، ترجمہ، عبدالواحد، مولوی، سعید کمپنی، کراچی، ۱۹۷۶ء، ص ۴۲۱ تا ۴۲۳، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۵۶، ۵۵۷

۱۹۔ تفصیلات کے لیے دیکھئے:۔

مہر، غلام رسول، ''جماعتِ مجاہدین''، کتاب منزل، لاہور، سن ندارد، ص ۱۳، ۱۵؛
مہر، غلام رسول، ''سید احمد شہید''، کتاب منزل، لاہور، سن ندارد، ص ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۹، ۲۶۱؛
عزیز احمد، پروفیسر، ''ہندو پاک میں اسلامی کلچر''، ترجمہ، جمیل جالبی، ڈاکٹر، ص ۳۱۹ تا ۳۲۸؛
اکرام، شیخ محمد، ''موجِ کوثر''، ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، ۱۹۹۷ء، ص ۱۳ تا ۵۷؛

عقیل، معین الدین، ڈاکٹر، ''مسلمانوں کی جدو جہد آزادی''، ص ۲۵، ۳۱، ۳۲

۲۰۔ اکرام، شیخ محمد، ''موجِ کوثر''، ص ۵، ۶

۲۱۔ ہاشمی فرید آبادی، ''تاریخ مسلمانانِ پاکستان و بھارت''، (جلد دوم)، ص ۳۸۴؛

ہنٹر، ڈبلیو، ڈبلیو، ''ہمارے ہندوستانی مسلمان''، ترجمہ، صادق حسین، ص ۱۴۴، ۱۴۵

محمد آصف، ڈاکٹر، ''اسلامی اور مغربی تہذیب کی کشمکش: فکرِ اقبال کے تناظر میں''، ص ۱۰۱

۲۲۔ حالی، الطاف حسین، ''حیاتِ جاوید''، ص ۱۰۷، ۱۰۸

۲۳۔ عابد، عابد علی، سید، ''شعرِ اقبال''، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۶۴ء، ص ۳۴

۲۴۔ ابوالحسن علی، ندوی، ''مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش''، مجلسِ نشریاتِ اسلام، کراچی، سن ندارد، ص ۸۷، ۸۸

۲۵i۔ جمیل جالبی، ڈاکٹر، ''پاکستانی کلچر''، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ۱۹۹۷ء، ص ۱۴۴

۲۵ii۔ عزیز احمد، پروفیسر، ''برصغیر میں اسلامی جدیدیت''، ترجمہ، جمیل جالبی، ڈاکٹر، ص ۱۵۸، ۱۲

۲۶۔ مدرسہ دیوبند، ندوۃ العلوم اور دینی قیادت سے متعلق ان مباحث کی تفصیل و تصدیق کے لیے دیکھیے:۔

اکرام، شیخ محمد، ''موجِ کوثر''، ص ۱۸۷ تا ۲۱۱، ۳۵۱ تا ۳۶۱؛

عزیز احمد، پروفیسر، ''برصغیر میں اسلامی جدیدیت''، ترجمہ، جمیل جالبی، ڈاکٹر، ص ۱۵۸ تا ۱۶۸؛

ابوالحسن علی، ندوی، ''مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش''، ص ۸۸ تا ۹۵؛

جمیل جالبی، ڈاکٹر، ''پاکستانی کلچر''، ص ۱۴۴ تا ۱۴۶

عقیل، معین الدین، ڈاکٹر، ''اقبال اور جدید دنیائے اسلام''، ص ۳۰۹؛

پنجاب یونیورسٹی (مرتب)، ''تاریخِ ادبیاتِ مسلمانانِ پاکستان و ہند''، (جلد ہشتم)، لاہور، ۱۹۷۱ء، ص ۲۵، ۲۶؛

پنجاب یونیورسٹی (مرتب)، ''تاریخِ ادبیاتِ مسلمانانِ پاکستان و ہند''، (جلد نہم)، لاہور، ۱۹۷۲ء، ص ۲۶، ۲۷؛

سلیمان ندوی، سید، ''حیاتِ شبلی''، معارف پریس، اعظم گڑھ، ۱۹۴۳ء، ص ۲۰؛

قاضی جاوید، ''سرسید سے اقبال تک''، ص ۱۱۸ تا ۱۲۱، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۴۵ تا ۱۴۷؛

محمد آصف، ڈاکٹر، ''اسلامی اور مغربی تہذیب کی کشمکش: فکرِ اقبال کے تناظر میں''، ص۱۰۲تا۱۰۵؛

''تین ادبی و فکری تحریکیں۔ایک محاکمہ''،مرتبہ، روبینہ ترین، ڈاکٹر، قاضی عابد، ڈاکٹر، حمادرسول،شعبہ اُردو،بہاءالدین زکریایونیورسٹی،ملتان،۲۰۱۰ء،ص۴۳،۴۴

۲۷۔ اکرام،شیخ محمد،''موجِ کوثر''،ص۳۲۵

۲۸۔ نذیرنیازی،سید،''اقبال کے حضور''(جزواول)،اقبال اکادمی،کراچی،۱۹۷۱ء،ص۳۰۴

۲۹۔ اقبال،''اقبال نامہ''، مرتبہ، شیخ عطاء اللہ (طبع نو، تصحیح و ترمیم شدہ ایڈیشن، یک جلدی اشاعت)،اقبال اکادمی پاکستان،لاہور،۲۰۰۵ء،ص۹۸،۹۹

۳۰۔ عزیزاحمد،پروفیسر،''برصغیر میں اسلامی جدیدیت''،ترجمہ،جمیل جالبی،ڈاکٹر،۶۰

۳۱۔ سرسید،''مقالاتِ سرسید''،مرتبہ،محمد اسماعیل پانی پتی،مجلس ترقی ادب،لاہور،۱۹۶۲ء،جابجامثلاً جلداول،ص۴۷،۳۸،۳۸۱،۳۸۲؛

عقیل،معین الدین،ڈاکٹر،''اقبال اورجدیددنیائے اسلام''،ص۳۱۰

۳۲۔ سرسید،''تہذیب الاخلاق''(جلد دوم)،مرتبہ،منشی فضل الدین، مصطفائی پریس، لاہور، ۱۸۹۵ء،ص۱

۳۳۔ امین زبیری،''تذکرہ سرسید''،یونائیٹڈ پبلشرز،لاہور،سن ندارد،ص۵۷،۵۸؛

خلیفہ عبدالحکیم،ڈاکٹر،''فکرِاقبال''،ص۲۲۴تا۲۲۶

۳۴۔ جمیل جالبی،ڈاکٹر،''پاکستانی کلچر''،ص۱۴۷

۳۵۔ سرسید،''مقالاتِ سرسید''(جلد دہم)،مرتبہ،شیخ محمد اسماعیل پانی پتی،مجلس ترقی ادب،لاہور، ۱۹۷۳ء،ص۲۷۶

۳۶۔ سرسید،''خطباتِ سرسید''(جلددوم)،مرتبہ،شیخ محمد اسماعیل پانی پتی،مجلس ترقی ادب،لاہور، ۱۹۷۳ء،ص۲۷۶

۳۷۔ سرسید،''مقالاتِ سرسید''(جلدسوم)،مرتبہ،شیخ محمد اسماعیل پانی پتی،مجلس ترقی ادب،لاہور، ۱۹۶۱ء،ص۱۷

۳۸۔ اقبال،''علامہ محمداقبال:تقریریں،تحریریں اوربیانات''،ترجمہ،اقبال احمدصدیقی،۲۵۸؛

نذیر نیازی، سید، ''اقبال کے حضور''، ص ۲۸۴، ۲۸۵

۳۹۔ حنیف رامے، ''اسلام کی روحانی قدریں: موت نہیں زندگی''، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۲۴۱

۴۰۔ ابوالحسن علی، ندوی، ''مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش''، ص ۱۰۱

۴۱۔ سرسید، ''خطوطِ سرسید''، مرتبہ، راس مسعود، سید، نظامی پریس، بدایوں، ۱۹۲۴ء، ص ۱۴۱

۴۲۔ امین زبیری، ''تذکرۂ سرسید''، ص ۴۶، ۴۷

۴۳۔ تفصیل کے لیے دیکھئے:۔

قاضی جاوید، ''سرسید سے اقبال تک''، ص ۷ تا ۱۹؛

یہ تجزیہ ترتیب دینے کے لیے قاضی جاوید کی کتاب کے علاوہ درج ذیل ماخذات سے بھی استفادہ کیا گیا ہے۔

فینن، فرانز، ''افتادگانِ خاک''، ترجمہ، سجاد باقر رضوی/محمد پرویز، ص ۱۳، ۱۴، ۳۲؛

سرسید، ''مقالاتِ سرسید'' (جلد پنجم)، مرتبہ، شیخ محمد اسماعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب، لاہور، ....ص ۱۵، ۱۶؛

سرسید، ''مقالاتِ سرسید'' (جلد ششم)، مرتبہ، شیخ محمد اسماعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۲ء، ص ۲۷۲، ۲۷۳، ۱۶۰؛

سرسید، ''مقالاتِ سرسید'' (جلد ہفتم)، مرتبہ، شیخ محمد اسماعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب، لاہور، ....ص ۴۱؛

سرسید، ''مقالاتِ سرسید'' (جلد ہشتم)، مرتبہ، شیخ محمد اسماعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب، لاہور، ....ص ۱۲، ۳۶، ۳۷، ۱۳۰، ۳۳؛

سرسید، ''مقالاتِ سرسید'' (جلد نہم)، مرتبہ، شیخ محمد اسماعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب، لاہور، ....ص ۵۷م۵۸م۱۵؛

سرسید، ''مقالاتِ سرسید'' (جلد دہم)، مرتبہ، شیخ محمد اسماعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۲ء، ص ۵۱؛

سرسید، ''مسافرانِ لندن''، مرتبہ، شیخ محمد اسماعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۱ء،

ص ۱۸۳، ۱۹۰، ۱۹۸؛

سرسید، ''سرسید احمد خان کا سفر نامۂ پنجاب''، مرتبہ، اقبال علی، مولوی، سید، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۷۳ء، ص ۲۱، ۳۴۵، ۳۴۷، ۳۴۸؛

۴۴۔ قاضی جاوید، ''سرسید سے اقبال تک''، ص ۷، ۸

۴۵۔ قاضی جاوید، ''سرسید سے اقبال تک''، ص ۵۲

۴۶۔ اکرام، شیخ محمد، ''موجِ کوثر''، ص ۱۶۶ تا ۱۶۸؛

عزیز احمد، پروفیسر، ''برصغیر میں اسلامی جدیدیت''، ترجمہ، جمیل جالبی، ڈاکٹر، ص ۱۲۹ تا ۱۵۰؛

قاضی جاوید، ''سرسید سے اقبال تک''، ص ۴۸ تا ۵۸

۴۷۔ جمیل جالبی، ڈاکٹر، ''تاریخ ادب اردو'' (جلد چہارم)، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۲۰۱۲ء، ص ۲۹

۴۸۔ قاضی جاوید، ''سرسید سے اقبال تک''، ص ۱۲۶

۴۹۔ مندرجہ بالا مباحث کی تفصیل کے لیے دیکھیے قاضی جاوید کی کتاب ''سرسید سے اقبال تک''، ص ۱۲۹

۵۰۔ ملاحظہ کیجیے:۔

Said, Edward, W., "Orientalism", Penguin Books, Indian, 2001, PP.25, 6, 7, 8, 11, 287, 300;

پیش لفظ، از فتح محمد ملک، مشمولہ، شرق شناسی (از ایڈورڈ سعید)، ترجمہ، محمد عباس، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۲۰۰۵ء

۵۱۔ عابد، عابد علی، سید، ''شعرِ اقبال''، ص ۴۸

۵۲۔ جمیل جالبی، ڈاکٹر، ''تاریخ ادب اردو'' (جلد چہارم)، ص ۹۸۳

۵۳۔ ایضاً، ص ۹۷۲

۵۴۔ ایضاً، ص ۹۷۳

۵۵۔ نوآبادیاتی نظام کے تناظر میں حالی کے مندرجہ بالا تمام تر تجزیے کے لیے جہاں ثانوی ماخذات سے استفادہ کیا گیا ہے وہاں بنیادی ماخذات یعنی حالی کی شعری و نثری تخلیقات کو بھی مدنظر رکھا گیا ہے۔ یہاں تحقیق کے تقاضے کو پورا کونے کے لیے چند بنیادی ماخذات کی طرف اشارے

کیے جاتے ہیں۔مثلاً دیکھیے:۔
حالی،''مکتوباتِ حالی''،حالی پریس،پانی پت،۱۹۲۵ء،ص۴۷؛
مسدس حالی (صدی ایڈیشن)،مرتبہ عابد حسین،سید،شائع شدہ اردو اکیڈمی سندھ،کراچی،چھٹا ایڈیشن ۱۹۹۲ء،مختلف صفحات ۵ تا۵۸، ۸۸تا۹۷، ۹۸ تا۱۱۳، ۱۱۸تا۱۳۴، ۱۵۴تا۱۶۰، ۱۶۹تا۱۸۵؛
حالی، دیباچہ،''مجموعہ نظم حالی''،مشمولہ،کلیاتِ نظم حالی (جلد اول)،مرتبہ،افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر،مجلس ترقی ادب،لاہور،۱۹۶۸ء،ص۵ تا۵۳،۳۹۱؛
حالی، کلیاتِ نظم حالی (جلد دوم)،مرتبہ،افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۸ء،ص۱۸۲؛
حالی کے اس تجزیاتی مطالعہ میں ڈاکٹر محمد آصف کے مضمون ''حالی کا ادبی وتہذیبی رویہ (مابعد نوآبادیاتی سیاق میں حالی کی عصری تخلیقی معنویت) سے بھی خاطر خواہ استفادہ کیا گیا ہے۔ (دیکھیے:مشمولہ،''زبان وادب''،شعبہ اُردو،گورنمنٹ کالج یونیورسٹی،فیصل آباد،شمارہ۔۱۵، جولائی۔دسمبر۲۰۱۴ء،صفحات۱۵۱ تا۱۶۷

۵۶۔ عزیز احمد،پروفیسر،''برصغیر میں اسلامی جدیدیت''،ترجمہ،جمیل جالبی،ڈاکٹر،ص۱۴۹؛
شبلی نعمانی،''کلیاتِ شبلی (اُردو)''،مرتبہ،سلیمان ندوی،سید،نیشنل بک فاؤنڈیشن،اسلام آباد، ۱۹۸۹ء۔دیکھیے مختلف صفحات مثلاً: ۱تا۱۹،۳۵ تا۳۸،۴۹،۵۰وغیرہ۔

۵۷۔ قاضی جاوید،''سرسید سے اقبال تک''،ص۱۱۳

۵۸۔ مہدی افادی،''افاداتِ مہدی''،مرتبہ،مہدی بیگم،شیخ مبارک علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۴۹ء، ص۹۱،۹۲؛
شبلی نعمانی،''علم الکلام اور الکلام''،نفیس اکیڈمی،کراچی،۱۹۷۹ء،ص۱۳،۱۵تا۱۷،۱۶۱تا۱۶۷، ۱۷۵تا۱۷۷؛
عبداللہ، ڈاکٹر سید،''سرسید احمد خان اور ان کے نامور رفقاء کی اردو نثر کا فکری وفنی جائزہ''، مقتدرہ قومی زبان،اسلام آباد،۱۹۸۹ء،ص۳۰۵ تا۳۰۸؛

۵۹۔ تفصیل کے لیے دیکھیے۔مندرجہ بالا صفحات میں حالی کے ضمن میں پیش کیے جانے والے

مباحث۔اس کے علاوہ دیکھئے:۔

قاضی جاوید، ''سرسید سے اقبال تک''، ص ۱۱۳ تا ۱۳۹

۶۰۔ دیکھئے: ''بانگِ درا''، مشمولہ کلیاتِ اقبال اردو، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۵ء، ص ۲۵۰

۶۱۔ قاضی جاوید، ''سرسید سے اقبال تک''، ص ۱۱۳

۶۲۔ یونیورسٹی اورئینٹل میگزین (جشن نامہ)، دسمبر ۱۹۷۲ء، ص ۲۳۳، ۲۵۴

۶۳۔ رسالہ انجمن حمایتِ اسلام (یک ماہی)، مئی ۱۹۰۱ء، (ضمیمہ نمبر ۲)، ص ۱۲۹ تا ۱۵۰

۶۴۔ سید امیر علی کے حوالے سے مندرجہ بالا تمام مباحث کے لیے اور آئندہ آنے والے تمام مباحث کے لیے درج ذیل ماخذات سے رجوع کیا گیا ہے:۔

Amir, Ali, "Memories and other writings of Syed Amir Ali", ed., Syed Razi Wasti, People's Publishing House, Lahore, 1968, PP.33, 66, 65;

امیر علی، سید، ''روحِ اسلام''، ترجمہ، محمد ہادی حسین، ادارۂ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۹۹ء، ص ۵۳۱، ۵۸۸ (بالخصوص ملاحظہ کیجئے:۔اس کتاب کا دیباچہ اور دو ابواب بالخصوص ''اسلام کی سائنسی روح''، ''اسلام کی عقلی اور فلسفیانہ روح'')

امیر علی، سید، ''تاریخِ اسلام''، ترجمہ، باری علیگ، الفیصل، لاہور، سن ندارد؛

قاضی جاوید، ''سرسید سے اقبال تک''، ص ۶۱ تا ۸۲؛

اکرام، شیخ محمد، ''موجِ کوثر''، ص ۱۶۸ تا ۱۷۷؛

افتخار حسین، آغا، ''قوموں کی شکست و زوال کے اسباب کا مطالعہ''، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۹۹ء، ص ۱۰

محمد آصف، ڈاکٹر، ''اسلامی اور مغربی تہذیب کی کشمکش: فکرِ اقبال کے تناظر میں''، ص ۱۱۰، ۱۱۱

۶۵۔ امیر علی، سید، ''روحِ اسلام''، ترجمہ، محمد ہادی حسین، ص ۵۳۱، ۵۸۸

۶۶۔ اکرام، شیخ محمد، ''موجِ کوثر''، ص ۲۲۰

محمد حسن، ڈاکٹر، ''شعرِ نو''، ادارۂ فروغِ اردو، لکھنؤ، ۱۹۶۱ء، ص ۱۱۶

۶۷۔ اکرام، شیخ محمد، ''موجِ کوثر''، ص ۲۹۷

۶۸۔ عابد، عابد علی، سید، ''شعرِ اقبال''، ص ۳۵

۶۹۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے:۔

محمد آصف، ڈاکٹر، ''اسلامی اور مغربی تہذیب کی کشمکش: فکرِ اقبال کے تناظر میں''، ص ۱۱۲، ۱۱۳؛

عزیز احمد، پروفیسر، ''اقبال نئی تشکیل''، ص ۵۷ تا ۵۹؛

جاوید اقبال، ڈاکٹر، ''زندہ رود''، ص ۱۶۰، ۱۶۳؛

جاوید اقبال، ''مے لالہ فام''، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۶ء، ص ۲۴، ۳۶؛

عقیل، معین الدین، ڈاکٹر، ''اقبال اور جدید دنیائے اسلام''، ص ۱۳۵ تا ۱۴۷؛

پنجاب یونیورسٹی (مرتب)، ''تاریخِ ادبیاتِ مسلمانانِ پاکستان و ہند'' (جلد نہم)، ۱۹؛

محمد کاظم، ''مسلم فکر و فلسفہ عہد بہ عہد، ص ۳۰۳ تا ۳۰۷؛

قاضی عبدالغفار، ''آثارِ جمال الدین افغانی''، انجمن ترقی اردو، دہلی، ۱۹۴۰ء، ص ۱۲۸، ۱۳۷، ۱۷۰، ۱۷۵؛

محمد اکرام چغتائی (مرتب)، ''جمال الدین افغانی (اتحادِ عالمِ اسلامی کا نقیب)، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۵ء، متعلقہ مضامین؛

اردو دائرہ معارفِ اسلامیہ (جلد ہفتم)، دانش گاہ پنجاب، لاہور، ۱۹۷۱ء، ص ۳۷۸، ۳۷۹

۷۰۔ قاضی عبدالغفار، ''آثارِ جمال الدین افغانی''، ص ۱۲۴ تا ۱۴۸؛

سرسید اور جمال الدین افغانی کی تحریکوں اور خیالات و طریقِ کار کے لیے مزید ملاحظہ کیجیے:۔

عزیز احمد، پروفیسر، ''برصغیر میں اسلامی جدیدیت''، ترجمہ، جمیل جالبی، ڈاکٹر، ص ۸۳ تا ۹۲؛

محمد کاظم، ''مسلم فکر و فلسفہ عہد بہ عہد، ص ۳۰۴ تا ۳۰۶؛

خلیق احمد نظامی، پروفیسر، ''تاریخی مقالات''، ص ۲۵۸ تا ۲۹۹

۷۱۔ تفصیلات کے لیے دیکھیے:۔

جاوید اقبال، ڈاکٹر، ''مے لالہ فام''، ص ۳۷؛

عقیل، معین الدین، ڈاکٹر، ''اقبال اور جدید دنیائے اسلام''، ص ۱۴۸، ۱۴۹؛

افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، ''شذراتِ فکرِ اقبال''، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۸۳ء، ص ۴۹، ۵۰؛

تاریخ ادبیاتِ مسلمانانِ پاکستان و ہند (جلد نہم)، ص ۲۰، ۲۱؛

قاضی عبدالغفار، ''آثار جمال الدین افغانی''، ص ۱۲۴ تا ۱۴۸؛

محمد آصف، ڈاکٹر، ''اسلامی اور مغربی تہذیب کی کشمکش: فکرِ اقبال کے تناظر میں''، ص ۱۱۳؛

۷۲۔ اقبال، ''اقبال نامہ''، مرتبہ، شیخ عطاء اللہ، ص ۵۳۳

۷۳۔ اقبال، ''علامہ محمد اقبال: تقریریں، تحریریں اور بیانات''، ترجمہ، اقبال احمد صدیقی، ص ۲۵۹

۷۴۔ محمد آصف، ڈاکٹر، ''اسلامی اور مغربی تہذیب کی کشمکش: فکرِ اقبال کے تناظر میں''، ص ۱۱۶

باب سوم

اقبال اور نیا نو آبادیاتی نظام

(مابعد نو آبادیاتی سیاق میں افکارِ اقبال کا مطالعہ)

اقبال اور نیا نوآبادیاتی نظام

(مابعد نوآبادیاتی سیاق میں افکارِ اقبال کا مطالعہ)

سامراجیت و ملوکیت کی بنیاد چونکہ خودغرضی، ذاتی مفادات، ہوسِ اقتدار، استحصال واستبداد، عیاری ومکاری، جھوٹ اور منافقت پر ہے جو حریت ومساوات اور حفظ واتحادِ انسانی کو توڑ پھوڑ کر رکھ دیتی ہے۔ اسی لیے یہ سامراجیت چاہے کسی بھی روپ میں ہو اسلام اس کے خلاف اعلانِ جنگ بلند کرتا ہے اور ظاہر ہے یہ جنگ ملوکیت کے استبداد سے نجات اور حریت ومساوات و اتحادِ انسانی کو وجود میں لانے کی خاطر ہے کیونکہ سامراجیت کی شکست و ریخت کے بغیر انسانی وحدت اور حقیقی انسانیت کی تخلیق ممکن نہیں۔ فینن نے بھی تو یہی کہا تھا کہ:۔

''استعمار کی شکست نئے انسانوں کی حقیقی تخلیق ہے۔''(۱)

چنانچہ اقبال نے بھی استعمار کی شکست و ریخت کی خاطر اور انسانیت کی حقیقی تخلیقِ نو کے لیے مغرب کے تہذیبی وسیاسی استعمار کے خلاف اپنے فکری استحکام کے بل پر باقاعدہ اعلانِ جنگ کیا (''اعلانِ جنگ دورِ حاضر کے خلاف''۔۔۔سرورق ضربِ کلیم)۔

حقیقت یہ ہے کہ مہذب بنانے کے مشن میں ملوکیت اور نوآبادیاتی نظام کے جو بھیانک عزائم کارفرما ہیں ان کی روح تک اقبال اپنے گہرے تجزیے، مشاہدے اور تجربے کی بنا پر پہنچ چکے تھے۔

وہ ملوکیت کے حربوں، مزاج اور نفسیات سے پوری طرح واقف تھے۔ انہوں نے مغربی استعمار کی یلغار میں استحصال واستبداد، قیصریت وچنگیزیت، خودفروشی وخودغرضی، منافقت و تضاد کے عناصر دیکھ کر اس کے مقابلے میں اسلام کو ایک عالمی ثقافتی انسانی تحریک کے طور پر پیش کیا اور معذرتی لب ولہجہ اختیار کیے بغیر اسلام کو مغربی استعمار کے مقابلے میں ایسے انداز سے پیش کیا

جس میں اسلام پورے عالمِ بشریت کا ضامن بنتا ہے جس کے نتیجے میں تعصبات پر مبنی تنگ دائروں سے پیدا ہونے والے استحصالی عناصر اور تضادات احترامِ آدمیت کے نصب العین کے تابع ہو کر تحلیل ہو جاتے ہیں اور اس کے برعکس صلح، آشتی، امن، محبت اور عالمگیر مساوات پر مبنی تہذیب و معاشرت اور اقبال کے لفظوں میں ''خالص انسانی ضمیر کی تخلیق'' (۲) اور ''صحیح اور قوی انسانی سیرت کی تجدید یا تولید'' (۳) ممکن ہو جاتی ہے۔

اقبال نے جس طرح مغربی استعمار کے خلاف مسلسل لکھا ہے اس سے یہ خیال پیدا ہو سکتا ہے کہ اقبال مغرب کے یا مغرب کی عقلی ترقی کے خلاف ہیں چنانچہ ابتدا ہی میں اس نکتے کی تفہیم ضروری ہے۔

اقبال نے سرسید کے بارے میں لکھا ہے کہ سرسید وہ پہلے ہندوستانی مسلمان ہیں جنہوں نے اسلام کو جدید رنگ میں پیش کرنے کی ضرورت محسوس کی۔ اقبال کے نزدیک سرسید چاہتے تھے کہ مسلمانوں کو سمجھ لینا چاہیے کہ مغرب کے سیاسی، معاشی استیلا یا علوم و فنون میں ان کے اجتہادات و اختراعات نے ہمارے لیے کیا مسائل پیدا کر دیے ہیں۔ مسلمانوں کو چاہیے کہ وہ اعتماد کے ساتھ مغرب کا جائزہ لیں۔ ''وہ اعتماد رکھیں کہ مغربی تہذیب و تمدن اور علم و حکمت کی جو رو انگریزی تسلط کے ساتھ آگئی ہے وہ ڈرنے کی چیز نہیں ہے ہم اس سے استفادہ کر سکتے ہیں، اسلامی عقائد کو اس سے کوئی خطرہ نہیں ہے۔'' (۴)

حقیقت یہ ہے کہ اقبال نے سرسید کے اسی کام کی تکمیل کی ہے۔ مغربی تہذیب و تمدن اور علم و حکمت سے استفادے، ہم آہنگی اور مغرب سے مکالمے کے کام کو آگے بڑھایا ہے۔ سرسید جو مغرب سے استفادے کے معاملے میں مرعوب ہو گئے تھے اور اس مرعوبیت کی وجہ سے جو انتہا پسندی اور مادہ پرستی کی کیفیت پیدا ہو گئی تھی۔ اقبال نے اسے دور کر کے ایک توازن کی کیفیت اور تنقیدی بصیرت پیدا کی ہے۔ سید عابد علی عابد کا یہ تجزیہ درست ہے کہ اقبال نے ''سرسید اور حالی کے کام کی تکمیل کر دی'' (۵) چنانچہ مغربی تہذیب کے متعلق اقبال کا رویہ تنگ نظری کے بجائے کشادہ دلی پر مبنی ہے۔ اقبال نے مغربی تہذیب کو اسلامی تہذیب کے ''بعض پہلوؤں'' کی ترقی یافتہ شکل قرار دے کر درحقیقت مغرب اور اسلام کے مابین ایک پل یا رابطہ استوار کرنے کی کوشش کی ہے۔ (۶) ''تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ'' کا مقصود بھی یہی ہے۔ اقبال کا موقف یہ ہے (یہ

اقبال کے خطبۂ اول کا اقتباس ہے اور اہم ترین معنویت کا حامل ہے)۔

> ''پچھلے پانچ سو برس سے الٰہیاتِ اسلامیہ پر جمود کی کیفیت طاری ہے۔ وہ دن گئے جب یورپ کے افکار دنیائے اسلام سے متاثر ہوا کرتے تھے تاریخ حاضرہ کا سب سے زیادہ توجہ طلب مظہر یہ ہے کہ ذہنی اعتبار سے عالمِ اسلام نہایت تیزی کے ساتھ مغرب کی طرف بڑھ رہا ہے۔ اس تحریک میں بجائے خود کوئی خرابی نہیں ہے کیونکہ جہاں تک علم و حکمت کا تعلق ہے مغربی تہذیب دراصل اسلامی تہذیب ہی کے بعض پہلوؤں کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے لیکن اندیشہ یہ ہے کہ اس تہذیب کی ظاہری آب و تاب کہیں اس تحریک میں حارج نہ ہو جائے اور ہم اس کے حقیقی جوہر، ضمیر اور باطن تک پہنچنے سے قاصر رہیں۔''(۷)

چنانچہ اقبال کے نزدیک مغربی تہذیب ڈرنے کی چیز نہیں ہے بلکہ مسلمان اس سے استفادہ کر سکتے ہیں(۸) اس لیے کہ یہ تہذیبی سرچشمہ تو وہی ہے جو خود اس کے تخلیقی سوتوں سے پھوٹا تھا البتہ احتیاط طلب امر یہ ہے کہ مسلمان مغرب کی حقیقی اندرونی روح یعنی مغرب کی صحت مند اقدار، سائنسی علوم اور ٹیکنالوجی کو حاصل کریں نہ کہ ظاہری چمک دمک یعنی مادہ پرستانہ رجحان، مزید مغرب کی دورُخی پالیسی، سرمایہ دارانہ نظام اور مغرب کے ملوکانہ سامراجی وطنی و جمہوری نظام کو۔۔۔اس تجزیے کے اعتبار سے مغربی تہذیب اسلام کے لیے کوئی خطرہ نہیں بلکہ مسلمانوں کے لیے تعمیر و ترقی کا وسیلہ ہے لیکن ظاہر ہے اس کے لیے اقبال کے نزدیک پورے طور پر ناقدانہ بصیرت اور آزادانہ تحقیق کی ضرورت ہے تاکہ دونوں تہذیبوں کے بنیادی خدوخال سامنے آسکیں اور اس سے اپنے بنیادی اصولوں کی روشنی میں استفادہ کرنے میں آسانی ہو۔(۹) پھر اس کے ساتھ اسلام کے اصولوں کی درست تشریح بھی ضروری ہے تاکہ اسلام بحیثیت ایک ایسے پیام کے، جس کا خطاب ساری نوع انسانی سے ہے، اجاگر ہو سکے۔(۱۰) اقبال کا یہ موقف بالکل درست ہے کہ وہ دن گئے جب مغرب اسلام سے متاثر ہوا کرتا تھا، اس لیے کہ دنیائے اسلام کے زوال

پذیر دور میں مغرب تو اسلام سے متاثر ہونے سے رہا۔ مغرب اس وقت مادی ترقی کے عروج پر ہے چنانچہ فطری طور پر عالمِ اسلام ہی مغرب کی طرف بڑھے گا پس مسلمانوں کے لیے ضروری ہے کہ مسلمان مغرب سے استفادہ کرتے ہوئے اس ''فسادِ قلب ونظر'' (۱۱) میں مبتلا نہ ہوں جس میں مغرب مبتلا ہے۔ تہذیبوں کی کشمکش اور مغرب کے نوآبادیاتی معاشی استعماری نظام کے عروج کے دور میں عالمِ اسلام کو مغرب سے استفادہ کرنے کا مشورہ دینا بے حد نازک، جراٗت مندانہ اور بے حد اہمیت کا حامل ہے اس لیے کہ اس سے دونوں تہذیبوں کے مابین مشترک رشتوں کی وضاحت ہوتی ہے جو تصادم کے ماحول یقیناً ایک جراٗت مندانہ عمل ہے۔ دوسرے لفظوں میں اقبال (سرسید ہی کی طرح) اسلام اور مغرب کے مابین ایک رشتہ مطابقت استوار کرنا چاہتے ہیں ایک ایسا اشترکِ عمل جس میں دونوں تہذیبیں ایک دوسرے کے قریب بھی آجاتی ہیں، دونوں کی فطری امتیازی خصوصیات بھی برقرار رہتی ہیں اور اس طرح دونوں کے مابین ایک اصولی متوازن برابری پر مبنی امن مکالمے کی راہیں ہموار ہوتی ہیں۔

اقبال کے اس اقتباس سے ایک نکتہ اور بھی سامنے آتا ہے۔ اس کی تفہیم بھی سامراجیت اور نوآبادیاتی نظام کے بارے میں اقبال کے رویے کو سمجھنے میں مدد دیتی ہے۔ وہ نکتہ یہ ہے کہ مغربی تہذیب کی یلغار اور دست برد سے نمٹنے کے مجموعی طور پر تین رویے ہو سکتے ہیں:۔

۱۔ ایک تو مغربی تہذیب کے مکمل استرداد کا رویہ۔ یہ رویہ منفی ہے اور قدامت پرستی پر مبنی ہے۔ آج کے دورِ جدید میں جبکہ دنیا مغرب ہی کی ترقیوں کی وجہ سے گلوبل ولیج بن چکی ہے۔ مغرب کے اثرات سے بچنا اور مکمل طور پر اس تہذیب سے رشتہ منقطع کرنا ناممکن ہے اور اس رویے کے نتائج بھی کچھ اچھے نہیں نکلیں گے۔ چنانچہ ایسے ہی لوگوں کو مغرب میں بنیاد پرست، قدامت پرست اور نہ جانے کیا کیا کہا جاتا ہے۔ اسی رویے کی بدولت مغرب میں اسلام کا امیج خراب ہوا ہے مثلاً پائپس لکھتا ہے:۔

> ''بنیاد پرست ہی جدیدیت نیز مغربیت کو مسترد کرتے ہیں یہ لوگ ٹی وی سیٹ دریاؤں میں پھینکتے ہیں۔ کلائی کی گھڑیوں پر پابندی لگاتے ہیں۔ اندرونی احتراقی انجن کو رد کرتے ہیں ''اسلام جدید بننے کے لیے کوئی متبادل

طریقہ فراہم نہیں کرتا۔" (۱۲)

اسی طرح گرونیبام لکھتا ہے کہ:۔

"اسلام غیر تخلیقی، غیر سائنسی اور غیر عقلی ہے اور جدید دنیا کی تمناؤں میں شریک نہیں ہے۔" (۱۳)

ہنٹنگٹن اسلام کو متشدد قرار دیتے ہوئے لکھتا ہے کہ:۔

"اسلام کی سرحدیں خونی ہیں"۔ "مسلمانوں کا جھگڑالوپن اور تشدد بیسویں صدی کے حقائق ہیں جن سے مسلمان انکار کر سکتے ہیں نہ غیر مسلم"۔ "اسلام ابتداء ہی سے تلوار کا مذہب رہا ہے۔"۔ "عدم تشدد کا تصور مسلم عقائد اور عمل میں نہیں پایا جاتا۔" (۱۴)

یہاں مغرب کے نوآبادیاتی نظام اور سامراجی تہذیبی مشن، مغربی مستشرقین کے تعصبات اور ڈسکورس کو فی الحال رہنے دیجئے یہ حقائق اپنی جگہ مسلم ہیں، یہاں صرف اتنا ملاحظہ کیجئے مغرب اسلام کو کس نظر سے دیکھتا ہے چنانچہ امریکی تھنک ٹینک رینڈ کارپوریشن (Rand Corporation) نے اسلام کے بارے جو رپورٹ "Civil Democratic Islam" کے نام سے ۲۰۰۳ء میں شائع کی تھی (جس کا ذکر پہلے باب میں آچکا ہے) اس میں یہی مؤقف اختیار کیا تھا کہ موجودہ عالمی بحران اور اسلام و مغرب کے مابین تصادم کی ذمہ دار مسلم دنیا میں بڑھتی ہوئی، عسکریت، دہشت پسندی، بین الاقوامی دھارے سے عدم مطابقت اور ترقی و نشو ونما کے حصول میں ناکامی ہے اور ترقی یافتہ و مہذب اور غیر جمہوری اسلام کو ترقی یافتہ، مہذب اور جمہوری بنائے۔ (۱۵)

استرداد کا رویہ عہدِ جدید میں قطعاً ناقابلِ قبول ہے۔ آج گلوبل ولیج کے دور میں استرداد پسندوں کا انجام بقول ہنٹنگٹن پہلے تصادم اور پھر خاتمہ ہے۔ (۱۶) ٹائن نے بھی اسی ردعمل کا اظہار کیا تھا کہ "کٹرپن قابل عمل راستہ نہیں ہے" (۱۷) اگر اسلام کے بنیادی اصولوں کی روشنی میں اس رویے کا جائزہ لیں تو جس برداشت، رواداری، بردباری، وضع داری، مساوات، بھائی چارہ، ملنساری اور اخوت و محبت کا درس اسلام دیتا ہے اس تناظر میں بھی یہ رویہ غیر پسندیدہ ہے اور

اگر حضورؐ کی اس معروف حدیث کو مدنظر رکھا جائے جس کا مفہوم یہ ہے کہ ''حکمت تمہارا گمشدہ مال ہے جہاں سے ملے حاصل کرلو'' تو یہ رویہ اس کے بھی خلاف ہے۔ ویسے بھی تہذیبی اثرات کا عمل نہ صرف شعوری بلکہ لاشعوری بھی ہوتا ہے اس لیے استرداد کی پالیسی کیسے اختیار کی جاسکتی ہے؟ جب سید جمال الدین افغانی سرسید اور اقبال جیسے مفکرین نے اس قدامت پسند طبقے کی تربیت کی کوشش کی اور مسلمان معاشروں میں جدید علوم وفنون پر زور دیا تو ان پر مغرب زدگی کا لیبل چسپاں کردیا گیا۔ اقبال علمائے دین، ان کے علم وفضل اور دینی خدمات کے معترف تھے اور تحسین بھی کرتے تھے لیکن وہ علماء وفقہا اور وہ لوگ جن کے ہاں قدامت پرستی، تنگ نظری، شدت پسندی اور جمود تھا اس کے سخت خلاف تھے ایسے علماء کے بارے میں ان کا موقف یہ تھا کہ ''زمانہ حال کے علماء یا تو زمانہ کے میلانِ طبع سے بالکل بے خبر ہیں یا قدامت پرستی میں مبتلا ہیں'' (۱۷) اور ''ذوق وشوق'' (بالِ جبریل) میں یہ شعر لکھا تھا:۔

جلوتیانِ مدرسہ کور نگاہ و مردہ ذوق
خلوتیانِ مے کدہ کم طلب و تہی کدو

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۴۴۰)

چنانچہ اقبال کے نزدیک ایسے قدامت پرست لوگ ''کور ذوق و تہی کدو'' تھے۔ اس لیے اقبال نے خطبۂ اول کے مندرجہ بالا بیان میں مغربی تہذیب اور علوم وفنون کو کلیۃً رد کرنے کی بجائے نہایت احتیاط کے ساتھ اس سے استفادہ کا مشورہ دیا ہے۔ اقبال مغربی تہذیب کو کلیۃً ناپاک سمجھ کر اسے یکسر مسترد کرنے کے رویے کو ضرررساں خیال کرتے ہیں۔ اس کا مطلب ہے کہ مسلمانوں کے لیے ضروری ہے کہ مغربی تہذیب نے علم ودانش کی ترقی میں جو کارہائے نمایاں سرانجام دیے ہیں ان سے استفادہ کریں اور اپنے نظامِ اقدار کے ساتھ مغربی تہذیب کے مثبت پہلوؤں سے مطابقت تلاش کریں۔ اسلام کی آفاقیت کے دعوے کو ثابت کرنے کے لیے یہ تہذیبی امتزاج اور بھی ضروری ہے اس کے علاوہ یہ پہلو بھی اہم ہے کہ کلی استرداد کا رویہ مغربی سامراج کو یہ موقع فراہم کرتا ہے کہ وہ قدامت پرستی، تنگ نظری، تشدد کے خاتمے کے بہانے اپنے شکنجوں کو مضبوط تر کرے گویا مکمل استرداد کا رویہ اور قدامت پرستی و تنگ نظری بالواسطہ طور پر سامراجیت و ملوکیت کے استحکام و دوام کا باعث اور دست وبازو بن جاتے ہیں۔

دوسرا رویہ مغربی تہذیب کی اندھی نقالی کا ہے یعنی مغربی ماڈل کا بجنسہ اختیار کرنا۔ مغربی کلچر کو اپنی پوری زندگی پر حاوی کرنا۔ اقبال نے تجدد کے انتہا پسند علمبرداروں پر قدامت پرستوں کی طرح کڑی تنقید کی ہے۔ اقبال کو یہ اندیشہ تھا کہ کہیں مسلمان مغرب کی تہذیبی روح کو ہی نہ سمجھ سکیں اور اندھی نقالی میں گرفتار نہ ہو جائیں۔ خود اقبال مغربی تعلیم کے فیض یافتہ تھے لیکن وہ ان چند افراد میں سے تھے جو اس تہذیبی و تعلیمی نظام کے نقائص سے نہ صرف آگاہ تھے بلکہ ان کی تنقیدی بصیرت اور خود اعتمادی میں بھی اضافہ ہوا۔ چنانچہ اقبال کے نزدیک مغربی تہذیب کو کلی طور پر اختیار کرنے میں اپنی تہذیبی خودی کی نفی ہے۔ قدامت پرستی اگر تشدد کی طرف لے جاتی ہے اور مغربی سامراج کی راہوں کو ہموار کرتی ہے تو افرنگ کی اندھی نقالی بھی شخصیت سے محروم کر کے مغربی سامراجیت کی راہوں کو ہموار کرتی ہے۔ اس لیے اقبال نے پوری ناقدانہ بصیرت کے ساتھ مغرب کی ظاہری چمک دمک کے بجائے اس کی اندرونی روح سے استفادے کی تلقین کی ہے۔ ان کے نزدیک مسلمانوں کو ''تقلیدِ غرب'' کی نہیں بلکہ ''تنقیدِ غرب'' کی ضرورت ہے۔ اقبال کے یہ اشعار اس سلسلے میں توجہ چاہتے ہیں:۔

نہ مصطفیٰ نہ رضا شاہ میں نمود اس کی
کہ روحِ شرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۵۴/۶۵۴)

شرق را از خود برد تقلیدِ غرب
باید ایں اقوام را ''تنقیدِ غرب''

(جاوید نامہ/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۷۸/۷۶۶)

''تقلیدِ غرب'' کے اس رویے نے اقبال کے نزدیک نہ صرف مسلمانوں کی معنوی روح کو کچل دیا ہے بلکہ مغربی تہذیب کی برتری کا یقین پیدا کر کے اس کی ملوکانہ اغراض اور سامراجی تہذیبی مشن کو بھی آگے بڑھانے میں مدد دی ہے۔ پس مغربی تہذیب پر یہ ردِ عمل بھی استرداد کی طرح ناکام ہے۔

ان دونوں رویوں کے درمیان ایک تیسرا رویہ ابھرتا ہے جسے اصلاح پسندی یا آفاقیت کا رویہ کہا جا سکتا ہے یعنی اپنی تہذیب کے بنیادی مزاج و اقدار کو برقرار رکھتے ہوئے

مغربی تہذیب کے صحت مند اور زندہ عناصر کو قبول کرنا۔ چنانچہ سید جمال الدین افغانی، مفتی محمد عبدہ، سرسید، شبلی، سید امیر علی، نامق کمال، مفتی عالم جان اور اقبال جیسے روشن خیال مفکرین نے بڑی جرأت کے ساتھ تازہ مغربی افکار کو اسلام کے ساتھ ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ اس رویے کے حامل یہ ایسے مسلمان ہیں جو مغربی خیالات کو اسلام کے افکار کی روشنی میں جانچ پرکھ کر اختیار کرتے ہیں اور اس طرح اپنی تہذیب میں جذب کر کے تہذیبی ہم آہنگی، پُر امن بقائے باہمی اور مکالمے کا ثبوت دیتے ہیں۔ اس رویے کے حامل یہ وہ مسلمان ہیں جو مغرب بلکہ تمام تہذیبوں کے ساتھ پُر امن بقائے باہمی اور مکالمے کا ثبوت دیتے ہیں۔ اس رویے کے حامل یہ وہ مسلمان ہیں جو مغرب بلکہ تمام تہذیبوں کے ساتھ پُر امن بقائے باہمی اور مکالمے کے اصول پر یقین رکھتے ہیں۔ ان مصلحین کا کہنا یہ تھا کہ ''اسلام جدید سائنس اور مغربی فکر کے بہترین اجزاء سے مطابقت رکھتا ہے۔'' انہوں نے ''جدید سائنس'' ٹیکنیکی یا سیاسی خیالات (آئینی اور نمائندہ حکومت اور اداروں) کو قبول کرنے کے لیے اسلامی جواز'' فراہم کیا۔ انہوں نے مغربی نوآبادیاتی نظام اور سامراج سے مقابلے کے لیے ان کی اصل طاقت یعنی سائنس، ٹیکنالوجی اور تنظیم کو اپنانے پر زور دیا۔ (۱۸)

اقبال کے خطبۂ اول کا اقتباس ذہن میں لائیں تو واضح ہو جاتا ہے کہ اقبال چاہتے تھے کہ مسلمان مغربی تہذیب کی نوعیت و ماہیت سے آگاہ ہوں۔ مغربی حکمت و علم حاصل کریں تا کہ اس طرح خود اپنی اس تہذیب کی طرف مراجعت کریں جس پر مغربی تہذیب کی صحت مند اقدار اور بنیادیں استوار ہیں۔ یہاں اس امر کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ ان اصلاح پسند مفکرین کے ہاں جدیدیت اور مغربیت کا واضح فرق ملتا ہے۔ بقول ڈاکٹر جاوید اقبال:۔

> ''اصلاح پسند مفکرین ''جدیدیت'' اور ''مغربیت'' کے درمیان نہ صرف ایک واضح فرق بیان کرتے ہیں بلکہ ان کے نزدیک جدیدیت معاشرتی زندگی کے بدلتے ہوئے تقاضوں کی قبولیت کا عمل ہے جبکہ مغربیت یا مغرب زدگی ایک غیر ملکی کلچر کو اپنی زندگی پر حاوی کرنے کا نام ہے اپنی روایات اور اقدار کے ساتھ وابستہ رہتے ہوئے تبدیلی یا

جدیدیت کو قبول کیا جاسکتا ہے۔"(۱۹)

اسی جدیدیت اور مغربیت کی وضاحت کرتے ہوئے پروفیسر آلِ احمد سرور لکھتے ہیں:۔

"جدید کاری (Modernization) اور مغربیت (Westernization) میں فرق ہے۔ مغربیت کے معانی یہ ہیں کہ مغربیت کے ذہن کی تقلید کریں اور ترقی کا جو راستہ مغرب نے اختیار کیا ہے اس پر آنکھیں بند کر کے چلتے رہیں۔ مغربیت میں مغربی ماڈل کو بجنسہٖ اختیار کرنے کا معالہ ہے، بیرونی اداروں کو اپنے گھر میں حکمران بنانے کا معاملہ ہے گویا ایک ادارے کو جو ایک خاص تحریک، تہذیب اور فضا رکھتی ہے اور خاص دھرتی اور آسمان سے آگاہ ہے ایک اجنبی فضا اور ماحول میں سامان کی طرح منتقل کرنے کا معاملہ ہے مگر جدید کاری میں مسئلہ تبادلے کا نہیں قلبِ ماہیت کا ہے۔ ٹرانسفر (Transfer) کا نہیں ٹرانسفرمیشن (Transfermation) کا ہے۔ دوسروں کے ادارے بجنسہٖ نہیں لیے جاسکتے۔ سماجی ادارے ماحول کے مطابق ہی ڈھالے جاسکتے ہیں۔"(۲۰)

گویا مغربیت یہ ہے کہ مغربی تہذیب اور مغربی اقدار کو جوں کا توں قبول کرلیا جائے یعنی اندھی تقلید۔ اور جدیدیت یہ ہے کہ اپنی بنیادی اقدار بھی قائم رہیں اور مغربی تہذیب کے زندہ اجزاء بھی جذب کر لیے جائیں۔ یہ نظریہ "نظریۂ عاریت" ہے جس میں تہذیبیں دوسری تہذیبوں سے چیزیں مستعار لیتی ہیں اور ان کو ڈھال کر بدل کر، جذب کر کے اپنی تہذیب کی اساسی اقدار کو بھی مستحکم کرتی ہیں اور دوسری تہذیبوں کی بقا کی ضمانت بھی دیتی ہیں۔"(۲۱)

یہ اصلاح پسند مفکرین جدیدیت اور مغربیت میں فرق کی بنیاد پر اسی نظریۂ عاریت کے قائل ہیں چنانچہ سرسید ہوں یا جمال الدین افغانی یا اقبال ان کے بیانات سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اسی "ثقافتی مستعاریت" کے قائل ہیں وہ تہذیبی کشمکش میں مغربی ماڈل کو بجنسہٖ اختیار کرنے کے

خلاف ہیں لیکن مغربی علم وحکمت کی ترقی، انفرادیت پر زور، آزادی کے تصور اور انسان دوستی جیسے عناصر کے قائل ہیں۔ ثقافتی مستعاریت کے اسی تصورت کے تحت ایسی کثیر تہذیبی دنیا وجود میں آتی ہے جہاں تصادم کے بجائے بات چیت اور مذاکرات کے ذریعے اختلافی امور کو بھی حل کیا جاسکتا ہے، امن اور انصاف کا حصول بھی ممکن بنایا جاسکتا ہے اور ایک دوسرے سے پُر امن لین دین اور استفادے کا عمل بھی تیز تر کیا جاسکتا ہے۔

اقبال کے خطبۂ اول کے اس بیان (ص ۱۱ تا ۱۳) سے ثابت ہوتا ہے کہ اقبال ''ثقافتی مستعاریت'' کے قائل ہیں۔ جبھی تو وہ اسلام کے بنیادی اصولوں کی روشنی میں مغرب سے استفادے کی تلقین کرتے ہیں۔ یہ ''تغیر و اثبات'' (خطبہ ششم، ص ۲۲۷) کا پہلو ہے۔ چونکہ جدیدیت تغیر ہی کا دوسرا نام ہے اور تغیر کی بنیاد ''اثبات'' یعنی اساسی اقدار پر ہے۔ چنانچہ اقبال مغربی تمدن کے بعض پہلوؤں کے تو شدید خلاف ہیں جیسے مغرب کی مادہ پرستی، الحاد، عقلِ محض، ملوکیت، سامراجی سرمایہ دارانہ نوآبادیاتی نظام، جغرافیائی و وطنی قومیت، مغرب کا جمہوری نظام جس کا چہرہ روشن ہے اور اندروں چنگیز سے تاریک تر، دورُخی پالیسی وغیرہ لیکن جدیدیت کے کبھی مخالف نہ ہوئے۔ چنانچہ مغرب کے مثبت پہلوؤں مثلاً مغربی علم وحکمت کی ترقی، انفرادیت پر زور، آزاد کا تصور، انسان دوستی، جدید سائنس ٹیکنیکی یا سیاسی خیالات (آئینی اور نمائندہ حکومت)، علم کی سچی پیاس، فطرت کی طاقتوں کی تسخیر، بیماری، غربت اور جہالت پر قابو پانا، سیاسی وسماجی زندگی میں عوامی رائے کی وقعت وغیرہ۔ یہ اس تہذیب کے مثبت پہلو ہیں۔ یہ اس تہذیب کا باطن ہے۔ یہ حقیقی باطن ہے جو بڑی حد تک اسلامی ثقافت کی توسیع ہے اور ترقی یافتہ شکل ہے۔ اقبال نے ہمیشہ اس کی تحسین کی۔ مسلمانوں کو اس سے استفادے کی تلقین کی۔ لیکن جو اس تہذیب کا چمکدار ظاہر ہے یعنی منفی پہلو ہیں جن کا ذکر اوپر سطور میں ہوا اقبال نے ہمیشہ ان کی مخالفت کی ہے اور شدت کا ساتھ جابجا اختلاف کیا ہے۔ (۲۲) چنانچہ اسی نقطۂ نظر کے تحت اقبال نے مغرب کے اس تاریک پہلو یعنی مغرب کے سامراجی واستعماری پہلو، نوآبادیاتی نظام، اس کی مختلف شکلوں اور اس سے وابستہ مختلف پہلوؤں کی شدید مخالفت کی ہے۔ اقبال تہذیبی کشمکش میں، مغرب کی ثقافتی وفکری یلغار میں، مغرب کو بجنسہٖ ماڈل بنانے کے خلاف ہیں ''اقبال مغرب سے بیزار نہیں تھے، اندھی مغربیت کے خلاف تھے۔'' (۲۳) پس اقبال سمجھتے تھے کہ مسلمان ایک طرف مغر

کے تاریک پہلوؤں کو رد کریں تو دوسری طرف علوم وفنون، سائنس وٹیکنالوجی اور دیگر صحت مند تصورات قبول کریں تاکہ نئے مسلم معاشروں کی تخلیق ہو سکے۔ تہذیبی تکثیریت کا یہ وہ تصور ہے جس میں اپنی تہذیبی خودی بھی برقرار رکھی جاتی ہے اور دوسری تہذیب کی خودی کی حفاظت یا پاسداری بھی کی جاتی ہے۔ دوسری تہذیب کے بعض اجزاء کو قبول بھی کیا جاتا ہے اور بعض اجزاء کو رد بھی کیا جاتا ہے لیکن اس رد میں اختلاف اصولی ہوتا ہے نہ کہ ذاتی یا متعصبانہ۔ اسی لیے کسی تہذیب کے استحصال کی نوبت نہیں آتی۔ بلکہ دوسری تہذیبوں کے ساتھ مسلسل ایک ڈائیلاگ یا مکالمے کی کیفیت برقرار رہتی ہے۔ اور بنیادی فکری امور میں اختلاف (تصامات) کے باوجود ایک ہم آہنگی کی فضا قائم رہتی ہے۔ اس طرح تہذیبی تکثیریت کا یہ نظریہ آفاقی تہذیب کے ایسے نظریے میں ڈھل جاتا ہے جس میں دیگر تہذیبیں اپنا وجود بھی رکھتی ہیں اور اپنا وجود رکھتے ہوئے ایک دوسرے کے ساتھ انسانی بنیادیوں پر ہم آہنگ بھی ہو جاتی ہیں۔

اسی نقطۂ نظر کے تحت اقبال کے ہاں ''ترکِ فرنگ'' کا استعارہ ابھرتا ہے۔ انہوں نے بعض مقامات پر مسلمانوں کو ترکِ دنیا کے بجائے ترکِ فرنگ کا مشورہ دیا ہے اور بظاہر یہ بڑی عجیب اور متضاد بات ہے کہ ایک طرف تو وہ مغرب سے استفادے کا مشورہ دیتے ہیں تو دوسری ترکِ فرنگ کی ہدایت کرتے ہیں:۔

''خویش را دریاب از ترکِ فرنگ''

(جاوید نامہ/کلیاتِ اقبال فارسی، ص۸۰/۶۶۸)

دراصل ''ترکِ فرنگ'' مغرب کا استرداد یا رد نہیں بلکہ مغرب کے ظاہری باطن کو رد کرکے، اپنے آپ کو دریافت کرکے، اپنے تہذیبی تشخص کو برقرار رکھتے ہوئے مغرب کے صحت مند باطن سے ہم آہنگ ہونے کا عمل ہے، فتح محمد ملک (۲۴) نے درست تجزیہ کیا ہے کہ اقبال دنیائے اسلام کو ترک دنیا کا مسلک چھوڑ کر ''ترکِ فرنگ'' یعنی اپنی دنیا کو مغرب کے ہمہ گیر غلبے سے آزاد کرانے کے عمل کی طرف متوجہ کرتے ہیں یوں ''ترکِ فرنگ'' کی لفظی ترکیب مسلمانوں کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کو فرنگی سامراج اور عرب شہنشاہیت ہر دو کے زہریلے اثرات سے پاک کردنے کے عمل کا استعارہ بن جاتی ہے۔ اس حوالے سے اقبال کے کلام میں فرنگ مغربی سامراج کا استعارہ بن جاتا ہے۔ اقبال جہاں مغرب کی سامراجی شخصیت اور اس

کے استحصالی کردار کے دشمن ہیں وہاں وہ مغربی علوم وفنون اور مغربی سائنس وٹیکنالوجی کو مومن کا گمشدہ مال سمجھتے ہیں۔ مغرب کی اصل طاقت علم وفن اور حکمت و ہنر میں ہے اس لیے ہمیں مغرب کی باطنی روح سے دوستی کرنا ہوگی۔ مغربی علم وحکمت سے اکتساب گویا اپنی ہی آتشِ رفتہ کا سراغ پانے اور اپنے ہی کھوئے ہوئے معیار واقدار کے سراغ لگانے کا عمل ہے۔ اس عمل میں ہمیں تقلید کی بجائے صاحب ایجاد بننا ہوگا۔ ہمیں ''تقلیدِ غرب'' کی نہیں ''تنقیدِ غرب'' کی ضرورت ہے۔''(۲۵)

چنانچہ اسی تجزیے اور اسی نکتۂ نظر کے تحت ہمیں اقبال کے ہاں مغرب سے (بحیثیت فرنگی سامراج) مسلسل ٹکرانے اور اسے پاش پاش کردینے کا عمل ملتا ہے۔ اپنے اسی گہرے، وسیع، معروضی تجزیے اور مشاہدے و تجربے کی بنا پر وہ ملوکیت و سامراج، نوآبادیاتی نظام اور اس کے تہذیبی مشن کی روح، اس کے حربوں، مزاج، نفسیات اور حقیقت و ماہیت تک پہنچ چکے تھے اور اس کا ثبوت ان کا وہ شذرہ ہے جو ''سفید فام قوموں کا بارِ امانت'' کے عنوان سے ''شذراتِ فکر اقبال'' میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔(۲۶) اس حوالے سے بانگِ درا میں موجود ان کی نظم ''خضرِ راہ'' بھی بے حد اہمیت کی حامل ہے۔ انہوں نے ''خضرِ راہ'' کے بند ''سلطنت'' اور ''سرمایہ ومحنت'' میں انتہائی بلاغت واختصار کے ساتھ ملوکیت اور غلامی کی نفسیات، حقیقت و ماہیت اور ملوکیت کے ان حیلوں بہانوں کی طرف، جو وہ مختلف اقوام کو غلامی پر رضامند رکھنے کے لیے اختیار کرتی ہے، اشارے کیے ہیں۔ حقیقت یہ ہے انسانیت، جمہوریت اور انصاف کے نام پر استحصال اور مکر و فریب ہی ملوکیت کی نفسیات ہے اور اقبال نے اسے خوب پہچانا ہے:۔

آبتاؤں تجھ کو رمزِ آیۂ ان الملوک — سلطنت اقوامِ غالب کی ہے اک جادوگری
خواب، سے بیدار ہوتا ہے ذرا محکوم اگر — پھر سُلا دیتی ہے اس کو حکمراں کی ساحری
جادوئے محمود کی تاثیر سے چشمِ ایاز — دیکھتی ہے حلقۂ گردن میں سازِ دلبری
از غلامی فطرتِ آزاد را رسوا مکن — تا تراشی خواجہ اے از برہمن کافر تری

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص۲۷۴/۲۹۰)

اور یہ شعر بھی دیکھیے کہ کس طرح اقبال ''خواجگی''، یعنی ملوکیت وسامراج اور سرمایہ داری کی مختلف شکلوں کی نشاندہی حسین ودلکش شعری پیرائے میں کرتے ہیں:۔

نسل، قومیت، کلیسا، سلطنت، تہذیب، رنگ
خواجگی نے خوب چن چن کر بنائے مسکرات

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص۲۷۶/۲۹۲)

اقبال نہ صرف جدید تاریخ کے رجحانات سے واقف تھے بلکہ اپنی گہری فکری بصیرت اور سیاسی تجزیے کی بدولت وہ مستقبل کے افق پر ابھرنے والی استعماری آہٹوں کو بھی محسوس کر رہے تھے۔ اقبال نے یکم جنوری ۱۹۳۸ء کو اپنی ریڈیائی تقریر میں سالِ نو کے موقع پر جو پیغام دیا تھا اگر اس کو آج کے حالات و واقعات کے تناظر میں رکھ کر دیکھا جائے تو محسوس ہوتا ہے کہ اقبال ہماری موجودہ دنیا کا نقشہ کھینچ رہے ہیں۔ اقبال کے اس بیان کے ایک ایک لفظ سے سامراج دشمنی اور انسان دوستی کا اظہار ہوتا ہے۔ ملوکیت کی نفسیات، اس کے مختلف حربوں، سفاکی، عیاری، مکاری اور اس کی مختلف شکلوں سے اقبال کس حد تک واقف تھے، ملاحظہ کیجئے اور آج کے عالمی تناظر کو بھی مدنظر رکھیے اور یہ بھی دیکھئے کہ اقبال نے سائنسی ترقی اور علومِ عقلیہ پر کوئی اعتراض نہیں کیا بلکہ فخر کیا ہے:۔

> ''دورِ حاضر کو علومِ عقلیہ اور سائنس کی عدیم المثال ترقی پر بڑا فخر ہے اور یہ فخر یقیناً حق بجانب ہے۔۔۔ لیکن تمام ترقی کے باوجود اس زمانے میں ملوکیت کے جبر و استبداد نے جمہوریت، قومیت، اشتراکیت، فسطائیت اور نجانے کیا کیا نقاب اوڑھ رکھے ہیں۔ ان نقابوں کی آڑ میں دنیا بھر میں حیرت اور شرف انسانیت کی ایسی مٹی پلید ہو رہی ہے کہ تاریخِ عالم کا کوئی تاریک سے تاریک صفحہ بھی اس کی مثال پیش نہیں کر سکتا۔ جن نام نہاد مدبروں کو انسانوں کی قیادت سپرد کی گئی ہے وہ خوں ریزی، سفاکی اور زبردست آزادی کے دیوتا ثابت ہوئے جن حاکموں کا یہ فرض تھا کہ وہ اخلاقِ انسانی کے نوامیسِ عالیہ کی حفاظت کریں، انسان کو انسان پر ظلم کرنے سے روکیں، انہوں نے ملوکیت

واستعمار کے جوش میں لاکھوں کروڑوں مظلوم بزرگانِ خدا کو ہلاک و پامال کرڈالا۔ اور صرف اس لیے کہ ان کے اپنے مخصوص گروہ کی ہوا و ہوس کی تسکین کا سامان بہم پہنچایا جائے۔ انہوں نے کمزور قوموں پر تسلط حاصل کرنے کے بعد ان کے اخلاق، ان کے مذہب، ان کی معاشرتی روایات، ان کے ادب اور ان کے اموال پر دستِ تطاول دراز کیا، پھر ان میں تفرقہ ڈال کر ان بدبختوں کو خوں ریزی اور برادر کشی میں مصروف کر دیا تا کہ وہ غلامی کی افیون سے مدہوش رہیں اور استعمار کی جونک چپ چاپ ان کا لہو پیتی رہے۔۔۔ دنیا پر نظر ڈالو تو معلوم ہوگا کہ اس دنیا کے ہر گوشے میں چاہے وہ فلسطین ہو یا حبش، ہسپانیہ ہو یا چین ایک قیامت برپا ہے۔ لاکھوں انسان بیدردی سے موت کے گھاٹ اتارے جا رہے ہیں۔ سائنس کے تباہ کن آلات سے تمدنِ انسانی کے عظیم الشان آثار کو معدوم کیا جا رہا ہے اور جو حکومتیں فی الحال آگ اور خون کے اس تماشے میں عملاً شریک نہیں ہیں۔ وہ اقتصادی میدانوں میں خون کے آخری قطرے تک چوس رہی ہیں۔ تمام دنیا کے اربابِ فکر دم بخود سوچ رہے ہیں کہ تہذیب وتمدن کے اس عروج اور انسانی ترقی کے کمال کا انجام یہی ہونا تھا؟" (۲۷)

برطانوی سامراج اور مغربی نوآبادیاتی نظام کی محکومی میں رہتے ہوئے بھی استعمار کے خلاف اس قسم کے باغیانہ اور بے باکانہ خیالات کا اظہار اور ردِعمل اقبال کی بے باکی، حق گوئی، آزادی رائے، آزادئ اظہار، سامراج دشمنی اور انسانی دوستی پر دلالت کرتا ہے۔ اقبال کی اس تقریر میں ہمارے عہد کی روح بولتی ہوئی محسوس ہوتی ہے آج بھی اس کو پڑھیے تو یوں محسوس ہوتا

ہے کہ اقبال موجودہ دنیا کے حالات کو سامنے رکھ کر اپنی بات کہہ رہے ہیں اور آج مغرب کی نام نہاد تہذیب یافتہ اقوام پسماندہ اقوام کے ساتھ جس وحشت اور بربریت کا سلوک کر رہی ہیں وہ اس کا منہ بولتا ثبوت ہے۔ عصرِ حاضر کی تہذیب یافتہ اقوام نے حال ہی میں کشمیر، فلسطین، بوسینا، عراق، افغانستان، لبنان، پاکستان میں جس بہیمت کا مظاہرہ کیا ہے وہ اقوامِ عالم کے سامنے ہے۔ دہشت گردی کا مسئلہ اپنی جگہ مسلّم ہے۔ اس کو ختم ہونا چاہیے لیکن اس کو ختم کرنے کے ساتھ ساتھ بے گناہ اور معصوم عوام، بچوں، بوڑھوں، عورتوں اور مردوں پر جو گزری وہ سب جانتے ہیں)۔

اقبال نے سامراجیت وملوکیت اور استعمار کو ''ابلیسی نظام'' (۲۸) قرار دیا ہے اور اس کا وصف عقلِ طاغوتی کا استعمال ہے اور یہ عقلِ طاغوتی اور دانشِ برہانی کا کمال ہے کہ ابلیسی نظام موقع ومحل کے مطابق اپنے چہرے پر کوئی بھی نقاب چڑھا لیتا ہے چنانچہ مغرب کا جمہوری نظام ملوکیت ہی کا سازِ کہن ہے جس کے پردوں میں نوائے قیصرے کے سوا کچھ نہیں ہے۔ (۲۹) اور مغربی امپریل ازم امریکی کی سربراہی میں جمہوریت کے روپ میں عالمِ اسلام پر مسلط ہے۔ اقبال کو اپنے گہرے سیاسی تجزیے کی بنا پر یہ احساس ہو چلا تھا کہ آئندہ ادوار میں مغربی تہذیب کی قیادت امریکہ کرے گا۔ پیامِ مشرق کے دیباچے کا یہ اقتباس ان کے سیاسی تجزیے کی بصیرت اور دوراندیشی کو ظاہر کرتا ہے۔ لکھتے ہیں:۔

> ''یورپ کی جنگِ عظیم ایک قیامت تھی جس نے پرانی دنیا کے نظام کو تقریباً ہر پہلو سے فنا کر دیا ہے اور اب تہذیب و تمدن کی خاکستر سے فطرت زندگی کی گہرائیوں میں ایک نیا آدم اور اس کے رہنے کے لیے ایک نئی دنیا تعمیر کر رہی ہے۔ جنگِ عظیم کی کوفت کے بعد یورپ کے قوای حیات کا اضمحلال ایک صحیح پختہ اور ادبی نصب العین کی نشوونما کے لیے ناساعد ہے بلکہ اندیشہ ہے کہ اقوام کی طبائع پر وہ فرسودہ، سست مرگ اور زندگی کی دشواریوں سے گریز کرنے والی عجمیت غالب نہ آجائے جو جذباتِ قلب کو

افکار دماغ سے ممیز نہیں کر سکتی۔ البتہ امریکہ مغربی تہذیب
کے عناصر میں ایک صحیح عنصر معلوم ہوتا ہے (امریکہ کے
متعلق اس پیشن گوئی پر توجہ فرمایئے) اس کی وجہ شاید یہ
ہے کہ یہ ملک قدیم روایات کی زنجیروں سے آزاد ہے اور
اس کا اجتماعی وجدان نئے اثرات وافکار کو آسانی سے قبول
کر سکتا ہے۔" (۳۰)

اگر پیامِ مشرق کے دیباچے کے ساتھ "ابلیس کی مجلسِ شوریٰ" کو بھی مدنظر رکھ لیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال کو نہ صرف یہ احساس ہو چلا تھا کہ آئندہ ادوار میں مغربی تہذیب کی قیادت امریکہ کرے گا بلکہ اقبال کی نظریں یہ بھی دیکھ رہی تھیں کہ اشتراکی نظام بوسیدہ ہو جائے گا۔ اسلام مغربی تہذیب کے مقابلے میں ابھر آئے گا۔ آج کی سیاسی بساط پر نظر ڈالیے تو مغربی امپریلزم امریکہ کی سرپرستی میں اسلام سے نبرد آزما ہے۔ اقبال کے ابلیس نے بھی یہی کہا تھا کہ "مزدکیت فتنۂ فردا نہیں اسلام" ہے:۔

دستِ فطرت نے کیا ہے جن گریبانوں کو چاک
مزدکی منطق کی سوزن سے نہیں ہوتے رفو
کب ڈرا سکتے ہیں مجھ کو اشتراکی کوچہ گرد
یہ پریشاں روزگار، آشفتہ مغز، آشفتہ مُو
ہے اگر مجھ کو خطر کوئی تو اس امت سے ہے
جس کی خاکستر میں ہے اب تک شرارِ آرزو
جانتا ہے جس پہ روشن باطن ایام ہے
مزدکیت فتنۂ فردا نہیں اسلام ہے
(ارمغانِ حجاز/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۷۰۹/۱۷)

ابلیس کی حکمت عملی کامیاب ہے۔ عالمِ اسلام کی حکمتِ فرعونی کے باعث منتشر ہے اس کی شخصیت ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہے۔ مسلم باشندہ صحیح معنوں میں (سارتر کے الفاظ اگر استعمال کیے جائیں تو) "دیسی باشندہ" ہے وہ "نصف شکستگی کی حالت میں ہے۔ "شکستہ، فاقہ زدہ، بیمار، خوف زدہ، جراحت خوردہ، تلخ، بدمزاج، جنونی اور غصیلا۔" (۳۱)

مغربی تمدن کی جدید لبرل جمہوریت "ابلیسی ضابطۂ اخلاق" سے وابستہ ہے۔ اقبال کے لفظوں میں یہ "حکمتِ فرعونی" ہے جس میں "فکر و فن کے سوا کچھ نہیں۔" (۳۲) مغربی جمہوریت کا "دیو استبداد آج لبرل جمہوریت کی "قبا" میں "نیلم پری" بن کر نمودار ہوا

ہے۔"(۳۳) اقبال کی وفات کے بعد سے اب تک دنیائے اسلام کے بیشتر ممالک کی بین الاقوامی سطح پر جو صورتحال رہی ہے۔اس تناظر میں دیکھئے تو اقبال کا تجزیہ صدفی صد درست ہے کہ مغربی جمہوریت کی نیلم پری کے نغمہ ہائے آزادی "نوائے قیصری" کا تسلسل ہیں۔مغربی تمدن کی جدید لبرل جمہوریت" بھی اُسی "ابلیسی ضابطۂ اخلاق" سے وابستہ ہے جس کا تفصیل سے جائزہ لیا گیا ہے۔اس فکر و فن پر مبنی حکمتِ فرعونی اور ابلیسی نظام کا یورپی نوآبادیاتی نظام کے دور میں سرکردہ و پروردہ بھی ابلیس تھا۔آج عہدِ جدید میں امریکی امپریلزم کی رہنمائی تخلیق کردہ نوآبادیاتی نظام کا سرکردہ بھی ابلیس ہے۔اس لیے اس کا "چہرہ بھی روشن اور اندروں چنگیز سے تاریک تر ہے۔"

(ارمغانِ حجاز/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۲/۷۰۴)

ہم نے خود شاہی کو پہنایا ہے جمہوری لباس | جب ذرا آدم ہوا ہے خود شناس و خود نگر
کاروبارِ شہریاری کی حقیقت اور ہے | یہ وجودِ میر و سلطان پر نہیں ہے منحصر
مجلس ملت ہو یا پرویز کا دربار ہو | ہے وہ سلطان، غیر کی کھیتی پہ ہو جس کی نظر
تو نے کیا دیکھا نہیں مغرب کا جمہوری نظام | چہرہ روشن اندروں چنگیز سے تاریک تر

یہ استعماری و سامراجی نظام چاہے آمرانہ شکل میں ہو یا فاشطی شکل میں، جمہوری شکل میں ہو یا اشتراکی شکل میں، اقبال کے الفاظ میں یہ ابلیسی نظام ہے۔اس کے "شیاطین خاکی" طاغوتی عقل کے ذریعے یہی فرسودہ عذر دہراتے ہیں کہ جو کچھ کیا جارہا ہے وہ عوام کی فلاح و بہبود کے لیے کیا جارہا ہے۔اپنے طاغوتی حربوں کی وجہ سے یہ ابلیسی نظام بے حد مستحکم ہے۔اس کے مذہبی، سیاسی، تاریخی اور معاشی و معاشرتی جالے بڑے پیچیدہ ہیں۔"ابلیس کی مجلسِ شوریٰ" میں ابلیس خود دعوے دار ہے کہ اس پیچیدہ نظام کا جال اسی نے ہر طرف پھیلایا ہے:۔

میں نے دکھلایا فرنگی کو ملوکیت کا خواب | میں نے توڑا مسجد و دیر و کلیسا کا فسوں
میں نے ناداروں کو سکھلایا سبق تقدیر کا | میں نے منعم کو دیا سرمایہ داری کا جنوں
اس میں کیا شک ہے کہ محکم ہے یہ ابلیسی نظام | پختہ تر اس سے ہوئے خوئے غلامی میں عوام

(ارمغانِ حجاز/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۹/۷۰۱)

مغرب اپنے سامراجی و استعماری نظام کو کامیاب بنانے کے لیے ایسے ہی گہرے

نفسیاتی حربے استعمال کرتا ہے۔ چنانچہ یہ امر بھی مدنظر رکھنا ضروری ہے کہ نوآبادیات میں فلاحِ عامہ اور تعمیر و ترقی کے کام اس لیے سرانجام دیے گئے یہ مغربی استعمار کی ضرورت تھے (اور ضرورت ہیں) تاکہ مغرب کی انسان دوستی کو ثابت کیا جا سکے۔ اسلام اور مشرق کو کھوجنے کے لیے مستشرقین کی خدمات، علوم و فنون، ہسپتال، ریلوے لائنیں، پُل، سکول۔۔۔ یہ فلاحِ عامہ اور تعمیر و ترقی کے کام اس لیے بھی ضروری تھے (اور ضروری ہیں) کہ مغربی تہذیب و تمدن اور نوآبادیاتی نظام کے خوشگوار اثرات ترتیب دیے جا سکیں۔ ہمارے اس نقطۂ نظر کی تائید خود ''اسٹوارٹ ہال'' کے مضمون ''مغرب اور بقیہ دنیا'' کے درج ذیل بیان سے بھی ہوتی ہے۔ ذرا دیکھیے:۔

> ''سامراجی معاشی نوآبادیاتی نظام نے ترقی کی رکاوٹوں کو ختم نہیں کیا بلکہ دوبارہ سے نئی طاقت دینے کا کام کیا ہے۔ سامراجی نوآبادیات نے معاشی و سماجی طور پر ان معاشروں کو ترقی نہیں کرنے دی جہاں جہاں ان کا تسلط تھا، بلکہ یہ اور زیادہ پسماندہ ہو گئے ہیں۔ اگر کہیں ترقی کے آثار بھی نظر آتے ہیں تو وہ انحصار (Dependent) کی ایک قسم ہے۔ سرمایہ داری نوآبادیاتی نظام نے کسی نئے سماجی ڈھانچے کو پروان نہیں چڑھنے دیا۔ لوگ زمینداروں، مذہبی راہنماؤں، فوجی آمروں اور بدعنوان سیاست دانوں کی گرفت میں غربت و افلاس کے مارے ہوئے ہیں۔ مقامی کلچر کے خاتمے اور مغربی کلچر کے آنے سے بہت کم لوگوں کو فائدہ ہوا ہے۔'' (۳۴)

اقبال نوآبادتی نظام کے ان حربوں سے واقف تھے جبھی تو انہوں نے 'خضرِ راہ' کے بند ''سلطنت'' میں یہ کہا تھا (اشعار پچھلے صفحات میں درج کیے گئے ہیں) کہ ''سلطنت اقوامِ غالب کی ایک جادوگری ہے۔ جب ذرا محکوم خواب سے بیدار ہوتا ہے تو حکمراں کی ساحری اس کو پھر سلا دیتی ہے۔ محمود کے جادو کی تاثیر سے چشمِ ایاز حلقۂ گردن کو بھی سازِ دلبری سمجھتی ہے۔'' (۳۵) چنانچہ اقبال استعمار کے ان حربوں سے واقف بھی تھے اور مسلمانوں کو ہوشیار رہنے کی تلقین بھی

کرتے تھے۔ ''پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق'' میں اقبال نے مغربی سامراج کی اس منافقت و ابلیسیت اور ملوکانہ عزائم و مظالم کو بڑی آسانی اور فنی حسن کے ساتھ کھول کر بیان کیا۔(۳۶-i) اسی طرح زبورِ عجم کے اشعار میں انہوں نے مسلمانوں کو ''دل آویزی افرنگ''، ''شیرینی و پرویزیٔ افرنگ'' اور ''چنگیزی افرنگ'' سے ہوشیار رہنے اور ''خواب گراں'' سے بیدار ہو کر اپنا ''حرم'' دوبارہ تعمیر کرنے کی تلقین کی ہے۔(۳۶-ii)

سامراج و استعمار کی بنیاد چونکہ ''تہذیبی مشن'' پر ہے اس لیے علم کو بھی امپریل ازم اپنے ''تہذیبی مشن'' کے لیے استعمال کرتا ہے۔ چنانچہ علوم و فنون اور سائنس و حکومت اس نظام کے مقاصد کی تکمیل کے لیے آلۂ کار کی حیثیت اختیار کر گئے ہیں۔ ان علوم کے ذریعے کیمیاوی ہتھیاروں کی دوڑ جاری ہے۔ یہ ہتھیار سامراجی اور استعماری تسلط اور توسیع کے لیے عالمِ انسانیت اور بالخصوص عالمِ اسلام کو ریزہ ریزہ کر رہے ہیں۔

یہ علم، یہ حکمت، یہ تدبر، یہ حکومت
پیتے ہیں لہو دیتے ہیں تعلیم مساوات

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۳۰۵/۲۸۹)

نتیجہ یہ ہے کہ آج مغرب کے نام نہاد مدبر اور حاکم جن کا اخلاقی فرض یہ تھا کہ وہ علم کے ذریعے انسانیت کی ذہنی و علمی اور عملی سطح بلند کریں، وہ خونریزی اور سفاکی میں مصروف ہیں۔ لاکھوں کروڑوں مظلوم بندگانِ خدا کو ہلاک و پامال کیا جا رہا ہے۔ علم و سائنس انسانیت کے خادم ہیں لیکن ان کو ملوکانہ اغراض کے لیے استعمال کیا جا رہا ہے۔ ''سائنس کے تباہ کن آلات سے تمدنِ انسانی کے عظیم الشان آثار کو معدوم کیا جا رہا ہے۔'' (۳۷) مغرب میں برائی ہی نظر نہیں ہے۔ ہوس چھپ چھپ کے سینوں میں تصویریں بنا رہی ہے۔(۳۸)

جہانِ مغرب کے بت کدوں میں، کلیساؤں میں، مدرسوں میں
ہوس کی خونریزیاں چھپاتی ہے عقل عیار کی نمائش

جدید ٹیکنالوجی کو مغرب نے نو آبادتی نظام کے قیام اور استحکام کا وسیلہ بنا دیا۔ آج مغرب علم و حکمت، طاقت و تدبر سے لبریز تو ہے، روشنی علم و ہنر بھی بہت ہے، لیکن یہ تمام علوم اور تمام قوتیں کمز کا لہو پی ہی ہیں سائنس اور علم دوستی جو انسان دوستی کی طرف لے جاتی ہے

وہ نوآبادیاتی نظام کے استحکام و دوام کے لیے انسانی دشمنی کا باعث بن کر رہ گئی ہے۔ اقبال نے مغرب کے اسی طرح کے رویوں پر اس طرح تنقید کی تھی:۔

یورپ میں بہت روشنی علم و ہنر ہے — حق یہ ہے کہ بے چشمۂ حیواں ہے یہ ظلمات
یہ علم یہ حکمت یہ تدبر یہ حکومت — پیتے ہیں لہو، دیتے ہیں تعلیم مساوات
وہ قوم کے فیضانِ سماوی سے ہو محروم — حد اس کے کمالات کی ہے برق و بخارات

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۱/ ۴۳۵)

یہ علم، یہ حکومت، یہ سیاست، یہ تجارت
جو کچھ ہے وہ ہے فکرِ ملوکانہ کی ایجاد

(ارمغانِ حجاز/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۳۰/ ۷۲۲)

وہ حکمت ناز تھا جس پر خرد مندانِ مغرب کو
ہوس کے پنجۂ خونیں میں تیغِ کار زاری ہے
تدبر کی فسوں کاری سے محکم ہو نہیں سکتا
جہاں میں جس تمدن کی بنا سرمایہ داری ہے

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۲۸۹/ ۳۰۵)

فیضان سماوی سے محرومی کے باعث مغرب اپنی خودی کی تکمیل نہ کر سکا چونکہ یہ تہذیب فیضان سماوی سے محروم ہے اس لیے اس کی حدود برق و بخارات تک ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ آج مغرب نے فطرت کے اسرار کی نقاب کشائی میں اور تسخیرِ عناصرِ فطرت میں حیرت انگیز کامیابی حاصل کر لی ہے، وہ عقدِ ثریا جس پر مشرق کی نظر ہی نظر ہے، اس کے قریب قریب تک پرواز کرنے والے آلے اہلِ مغرب ہی نے بنائے ہیں، آج جبکہ مغرب نے چاند پر قدم رکھ کر، آواز سے زیادہ تیز رفتار طیارے بنا کر، تیز رفتار ذرائع ابلاغ حرکت میں لا کر زمان و مکان کی پہنائیاں سمیٹ لی ہیں، دنیا کو گلوبل ولیج بنا دیا ہے، آج جبکہ مغرب کو علومِ عقلیہ اور سائنس کی عدیم المثال ترقی پر بے حد فخر و ناز ہے (اور وہ بلاشبہ اس کا حقدار بھی ہے)، لیکن حقیقت ہے کہ اس کے بدن میں وہ قلبِ سلیم نہیں ہے جو اخلاقی روحانی نشو و نما کے لیے ضروری ہے۔ اس قدر مادی ترقی کے باوجود مغرب اپنے دل کا علاج نہ کر سکا۔ اس نے ''سورج کی شعاعوں کو گرفتار کر لیا لیکن زندگی کی

شبِ تاریک سحر نہ کرسکا۔" وہ "بآسمان پرداختن" کے ساتھ "کارزمیں نکوساختن" کا عمل جاری نہ رکھ سکا۔ وہ "عقل کو تابعِ فرمان نہ کرسکا۔" (۳۹)

ڈھونڈنے والا ستاروں کی گزرگاہوں کا | اپنے افکار کی دنیا میں سفر کر نہ سکا
اپنی حکمت کے خم و پیچ میں اُلجھا ایسا | آج تک فیصلہ، نفع و ضرر کر نہ سکا
جس نے سورج کی شعاعوں کو گرفتار کیا | زندگی کی شبِ تاریک سحر کر نہ سکا

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۸۳/۵۸۳)

"اطاعت" اور "ضبطِ نفس" کے مراحل کو ترک کردینے کی وجہ سے اس کی خودی "نیابتِ الٰہی" کے منصب تک نہ پہنچ سکی۔ چنانچہ مغرب کا جدید سائنسی رجحان جو فطرت کی طاقتوں کو اسیر کر رہا ہے ان طاقتوں کے درست استعمال پر قادر نہ ہوسکا۔ علم و معاشرت کو "فرنگی مقامروں" نے "سرمایہ داری کا قمار خانہ" بنادیا۔ (۴۰)

یہ سب علم و حکمت، دانش و تدبر کے ملوکانہ استعمال کا نتیجہ ہے کہ بظاہر سیاسی طور پر آزادی حاصل کرنے کے باوجود عالمِ اسلام جدید نوآبادیاتی نظام کے شکنجے میں جکڑا ہوا ہے۔ مغرب عالمِ اسلام کی کم علمی، زوال، بے عملی کی بدولت اس کی سیاست، معیشت، تیل اور معدنیات پر حاوی ہے۔ عہدِ حاضر کی اسی سیاسی و اقتصادی گلوبیت و سامراجیت میں بڑی عیاری کی ضرورت ہے۔ اس "عقلِ عیار" کی ضرورت ہے جو آزادی کے باوجود پسماندہ ممالک کو سرمایہ دارانہ نظام کے شکنجے میں جکڑے رکھے اور یہ اسی طاغوتی بصیرت اور فکرِ ملوکانہ کی ایجاد ہے کہ علوم و فنون بھی انسانی فلاح و بہبود کی بجائے سامراجی تہذیبی مشن کے آلۂ کار بن کر رہ گئے ہیں اور مغربی "تہذیبی مشن" امریکہ کی سرکردگی میں پورے شدت سے جاری و ساری ہے۔

مغربی نوآبادیاتی نظام کو استحکام بخشنے میں مستشرقین کے "کردار" کو بھی نظرانداز نہیں کیا جاسکتا۔ جنہوں نے اپنے ڈسکورس (Discourse) کے ذریعے مسلمانوں کو مغرب کا انحصاری بن کر رہنا سکھایا۔ ایڈورڈ سعید (Edward Said / ۱۹۳۵ء۔۲۰۰۳ء) نے اس ڈسکورس اور اورینٹلزم (Orientalism) کا تجزیہ کیا ہے جس کی مدد سے مغرب نے "مشرق" کی اپنے حسبِ منشا تشکیل کی۔ ایڈورڈ سعید نے "اسلامی مشرق" کی طرف زیادہ توجہ مرکوز کی ہے۔
اس خیال میں علوم کی یہ شاخ مغربی سامراجی توسیع پسندی کا ایک آلہ ہے۔ اس کو

سامراجی نوآبادیات کو محکوم رکھنے اور توسیع پسندی کی پالیسیوں کو مستحکم رکھنے کے لیے وجود میں لایا گیا ہے۔اس کا مرکزی نقطہ یہ ہے کہ مغرب برتر وافضل ہے اور مشرق پسماندہ، منفعل، غیر متحرک، اور آمرانہ مزاج کا حامل ہے۔اس طرح شرق شناسی ایک باقاعدہ نظریاتی علم ہے جس کو باضابطہ طور پر منصوبہ بندی کے تحت شروع کیا گیا جس میں نسل درنسل سرمایہ کاری کی گئی اور اس مقصد کے لیے یورپ امریکہ میں مشرقِ وسطیٰ دنیائے اسلام اور اسلام کے مطالعے کا ایک وسیع اور منظم سلسلہ قائم کیا گیا۔(۴۱)اس کے نزدیک:۔

> ''مشرقِ وسطیٰ کے مطالعات کا ایک بہت بڑا منظم سلسلہ ہے۔ یہ مفادات کا گڑھ ہے۔ ''معمر لوگوں''، ''دانشوروں'' یا ماہرین کا ایک خیال ہے جو مشترکہ کاروباری اداروں، فاؤنڈیشنوں، تیل کمپنیوں، عیسائیت کے تبلیغی اداروں، فوج، غیر ملکی خدمات (سفارت)، خفیہ اطلاعات اور معاشرے کو علمی دنیا سے منسلک کیے ہوئے امدادی رقوم اور مالی معاوضے کی انجمنیں ہیں، تعلیمی و تحقیقی اداروں کا حال ہے، مراکز ہیں، شعبے ہیں، اور ذیلی شعبے ہیں، تمام کے تمام اسلام، مشرق اور عربوں کے بارے میں چند بنیادی اور غیر مبتذل خیالات اور نظریات کو استناد دینے اور اور اس استناد کو قائم رکھنے کے لیے دن رات مصروف ہیں۔'' (۴۲)

سوویت یونین کی شکست و ریخت کے بعد اس حوالے سے صورتحال کا جائزہ لیتے ہوئے اس نے لکھا ہے کہ:۔

> ''سوویت یونین کے خاتمے کے بعد عالم فاضل لوگوں اور صحافیوں نے ریاست ہائے متحدہ امریکہ پر یلغار کر دی ہے تا کہ وہ تشریق شدہ اسلام میں برائی کی نئی سلطنت دریافت کر سکیں۔ طباعتی ذرائع لگی بندھی باتوں سے

بھرے پڑے ہیں جو اسلام اور دہشت گردی، عرب اور
تشدد یا مشرق اور ظلم کو باہم مربوط کرتے ہیں۔'' (۴۳)

اسلام کے بارے میں ہننگٹن، گروبیام، رینڈ کارپوریشن کی ''مہذب جمہوری اسلام'' پائپس کے کلمات اور اسلام پر انتہا پسندانہ اعتراضات کا گزشتہ صفحات میں ذکر کیا جاچکا ہے۔ (مثلاً اسلام کی خونی سرحدیں، اسلام تلوار کا مذہب، اسلام غیر عقلی، مسلمان متشدد اور دہشت گردی۔ اسلامی انتہا پسندی، وغیرہ) ایڈورڈ سعید نے ولیم میور (William Muir) کا وہ بیان درج کیا ہے جس میں اس نے کہا ہے کہ:۔

''حضرت محمدؐ کی تلوار اور ان کا قرآن، تہذیب، آزادی اور
صداقت کے سب سے ثابت قدم دشمن ہیں۔'' (۴۴)

بذاتِ خود اقبال نے بھی اپنے خطبات میں اسپنگلر کے اسلام پر ان اعتراضات کا مدلل جواب دیا ہے جن میں اس نے رائے دی تھی کہ ''اسلام نفی خودی کا خواہش مند ہے'' یا ''اسلام مجوسی تہذیب ہے''۔ اقبال کے نزدیک اس نے ''بحیثیت ایک ثقافتی تحریک کے اسلام کو بڑی فاسد اور غلط نگاہوں سے دیکھا۔'' (۴۵)

غرض مستشرقین کا وجود کوئی اتفاقی امر نہیں تھا۔ ان کا مشن یہ تھا کہ وہ دشمن کے ان کمزور مقامات کو دریافت کریں جہاں سے دشمن پر حملہ آور ہوا جاسکے اور ان مستحکم مقامات کی نشاندہی کریں جدھر سے نقصانات یقینی ہوں، اور یہ سب ایسے ڈسکورس، ایسے اسلوب، ایسے اندازِ بیان میں ہو کہ قاری لاشعوری طور پر مشرق اور مغرب کی وہ تصویر قبول کرے جسے مستشرق یا مغرب چاہتا ہے۔ اسی ڈسکورس کو ایڈورڈ سعید نے کھولا ہے۔ اس کے نزدیک مغرب نے مشرق پر غلبہ حاصل کرنے اور اپنے اس غلبے کو دوام بخشنے کی خاطر یہ علم ایجاد کیا۔ مغربی ملوکیت کا دستگیر یہ علم مشرقی قوموں کے ماضی و حال کی اپنے سیاسی ایجنڈے کی روشنی میں نئی تعبیر اور غلاموں کو غلامی پہ رضامند رکھنے کی تدبیر ہے۔ ایڈورڈ سعید مشرق کی قوموں کو یہ درس دیتے ہیں کہ وہ اس سامراجی آئیڈیالوجی کو رد کریں۔ اپنے ماضی کی مسخ شدہ تصویروں کو قبول نہ کریں، اپنے ماضی کی بازیافت خود کریں۔ مغربی مشرق شناس مغرب کو اعلیٰ اور مشرق کو ادنیٰ ثابت کرتے ہیں۔ ایڈورڈ سعید کا نقطہ نظر یہ ہے کہ وہ خود شناسی کا راستہ اختیار کرکے اور نظام میں مغرب کی اس مرکزیت کی نفی کردیں

اور اپنے ماضی کو اپنے حوالوں سے سمجھیں اور سمجھائیں۔(۴۶)

پاکستان میں اردو زبان میں اس موضوع پر ڈاکٹر عبدالقادر جیلانی (۱۹۲۶ء۔۱۹۹۲ء) بھی اپنے تحقیقی مقالے ''اسلام، پیغمبرِ اسلام اور مستشرقینِ مغرب کا اندازِ فکر'' میں اس قسم کا جائزہ لے چکے ہیں جس میں مدلل انداز میں مغرب اور اسلام کے تاریخی و ثقافتی اور سیاسی پس منظر میں استشراق کا تجزیہ ملتا ہے۔(۴۷)

اقبال بھی مستشرقین کے علم و فضل سے استفادے کے باوجود ان کی حدود اور ملوکانہ اغراض و مقاصد سے واقف تھے۔ اقبال خود بھی مستشرقین سے استفادہ کرتے تھے اور استفادے کا مشورہ بھی دیتے تھے۔ وہ مستشرقین کی ایسی آراء کو تحسین کی نظر سے دیکھتے تھے جن کا نقطۂ نظر معروضی، عالمانہ، عادلانہ، محققانہ اور غیر جانبدارانہ ہوتا تھا۔ لیکن بحیثیت مجموعی وہ مستشرقین کے کاموں سے غیر مطمئن تھے۔ مثلاً لکھتے ہیں:۔

> ''یورپی مستشرقین نے اسلامی تاریخ، لسانیات، مذہب اور ادب کے میدانوں میں بلاشبہ بڑی خدمات سرانجام دی ہیں۔'' لیکن ''یورپین کتابوں میں سے اکثر خاص اغراض و مقاصد کو مدنظر رکھ کر لکھی گئی ہیں (مثلاً تبلیغی، سیاسی، تجارتی وغیرہ)۔ تاہم ان کتابوں میں کہیں کہیں آپ کو اپنے مضمون سے متعلق نہایت مفید معلومات ملیں گی''۔ ''جہاں تک اسلامی ریسرچ کا تعلق ہے فرانس، جرمنی، انگلستان اور اٹلی کی یونیورسٹیوں کے اساتذہ کے مقاصد خاص ہیں۔ جن کو عالمانہ تحقیق اور احقاقِ حق کے ظاہری طلسم میں چھپایا جاتا ہے (ڈسکورس کی اصطلاح کو ذہن میں لائیے) سادہ لوح مسلمان طالب علم اس طلسم میں گرفتار ہو جاتا ہے۔''(۴۸)

مندرجہ بالا بیانات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال مستشرقین کی خدمات کے قائل تو تھے اور استفادہ بھی کرتے تھے لیکن وہ ان کے سامراجی مقاصد اور طریقِ کار سے بھی آگاہ تھے بلکہ جدید

اصطلاح میں تو وہ اس ''ڈسکورس'' کی حقیقت کو بھی سمجھتے تھے جس کا پردہ عہدِ جدید میں ایڈورڈ سعید نے چاک کیا ہے اس کو انہوں نے ''ظاہری طلسم'' کا نام دیا ہے۔ان کی خواہش تھی کہ مسلمان مغربی علوم سے استفادہ تو کریں لیکن بہت احتیاط اور ناقدانہ نظر سے تاکہ وہ اس کے ظاہری طلسم (ڈسکورس) میں گرفتار نہ ہوں___ یہی وجہ ہے کہ وہ آرنلڈ اور براؤن جیسے جید مستشرقین کے تمام ترعلم وفضل کے اعتراف اوران سے احترام وعقیدت ومحبت کے باوجود انہیں مغربی استعمار کا دست وبازو سمجھتے تھے۔اقبال نے سید نذیر نیازی کے نام ایک خط میں لکھا ہے:۔

> ''آرنلڈ کا اسلام سے کیا تعلق۔''دعوتِ اسلام'' اوراس جیسی کتابوں پر مت جاؤ۔انہوں نے جو کچھ کیا انگلستان کے مفاد میں کیا۔جب میں انگلستان میں تھا تو آرنلڈ نے مجھے براؤن کی تاریخ پر کچھ لکھنے کی فرمائش کی تھی لیکن میں نے انکار کردیا۔کیونکہ مجھے اسے قسم کی تصنیفات میں انگلستان کا مفاد کام کرتا نظر آتا تھا۔دراصل یہ بھی ایک کوشش تھی ایرانی قومیت کو ہوا دینے کی۔تاکہ ملتِ اسلامیہ کی وحدت پارہ پارہ ہو جائے۔بات یہ ہے کہ مغرب میں فرد کی زندگی صرف ملک کے لیے ہے اور وطنی قومیت کا تقاضا بھی ہے کہ ملک وقوم کو ہر بات پر مقدم رکھا جائے۔لہٰذا آرنلڈ کو مسیحیت سے غرض تھی نہ کہ اسلام سے بلکہ سیاسی اعتبار سے دیکھا جائے تو آرنلڈ کیا ہر مستشرق کا علم وفضل وہی راستہ اختیار کرلیتا ہے جو مغرب کی ہوسِ استعمار اور شہنشاہیت کے مطابق ہو ان حضرات کو بھی شہنشاہیت پسندوں اور سیاست کاروں کا دست وبازو تصور کرنا چاہیے۔''(۴۹)

چنانچہ اقبال، مستشرقین کی ایسی تصانیف اور آراء کو ہمیشہ استحصان کی نظر سے دیکھتے تھے جن کا نقطۂ نظر عادلانہ اور منصفانہ ہوتا تھا(اقبال نے خطبۂ پنجم میں ''بریفالٹ'' کے جو اقتباسات

مغرب پر مسلمانوں اور اسلام کے اثرات واحسانات کے حوالے سے درج کیے ہیں اوہ اس کی کھلی دلیل ہے۔(۵۰) اقبال خود بھی مستشرقین سے استفادہ کرتے تھے اور استفادے کا مشورہ بھی دیتے تھے تاہم وہ چاہتے تھے کہ ان کتابوں میں جو ملوکانہ اغراض و مقاصد پوشیدہ ہیں مسلمان ان سے باخبر اور ہوشیار رہیں۔

مغربی ملوکیت اپنے استعمار کو مضبوط کرنے کے لیے مقامی لوگوں کا ایک حلقہ تیار کرتی ہے۔ یہ مقامی حلقہ مغرب نواز آمریت، ملائیت اور خانقاہیت پر مشتمل ہوسکتا ہے۔ مغربی ملوکیت کا یہ دائرہ مقامی ہے۔ ان تمام عناصر کے مجموعے کو اقبال نے ''مریدانِ فرنگ'' اور ''لُردانِ فرنگی'' کہا ہے۔ یہ ''لُردانِ فرنگی'' اور ''مریدانِ فرنگ'' نوآبادیاتی نظام کے دست و بازو ہیں۔ ''ابلیس کی مجلسِ شوریٰ'' اور ''پس چہ باید کرد'' میں موجود اس حوالے سے اقبال کے یہ اشعار توجہ چاہتے ہیں:۔

یہ ہماری سعیِ پیہم کی کرامت ہے کہ آج — صوفی و مُلّا ملوکیت کے بندے ہیں تمام
طبعِ مشرق کے لیے موزوں یہی افیون تھی — ورنہ قوالی سے کچھ کم تر نہیں علمِ کلام

(ارمغانِ حجاز/کلیاتِ اقبال اردو، ص۱۱/۷۳)

شیخ او لُرد فرنگی را مُرید — گرچہ گوید از مقامِ بایزید
گفت دیں را رونق از محکومی است — زندگانی از خود محرومی است
دولتِ اغیار را رحمت شمرد — رقص ہا گردِ کلیسا کرد و مرد

(پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق/کلیاتِ اقبال فارسی، ص۲۴/۸۲۰)

پس اقبال کے نزدیک صوفی و مُلّا ملوکیت کے بندے ہیں۔ (اقبال نے ہمیشہ تصوف اور علم، صوفیا اور علماء کی قدر کی ہے۔ اقبال کے نزدیک یہاں صوفی و مُلّا یا خانقاہیت و ملوکیت سے کیا مراد ہے۔ اس کی تفصیل آگے آتی ہے۔) چنانچہ مغرب کا استعماری نظام ملائیت، خانقاہیت اور ملوکیت کو اپنی ترویج کے لیے استعمال کرتا ہے۔ ''ساحرِ افرنگ'' کے یہ مُرید اپنے اپنے دائرہ ہائے عمل میں مغربی سامراج کی سیاسی، تہذیبی اور اقتصادی سرگرمیوں کو قائم رکھے ہوئے ہیں۔ یہ لوگ نسل در نسل کلیسا کے گرد رقص کرنے میں مصروف ہیں۔ مغربی دنیا جہاں آج ''تہذیبوں کے تصادم'' کی روشنی میں اپنی سیاست و معیشت اور استعمار کو استوار کر رہی ہے۔ وہاں اسلام میں

ملوکیت و ملائیت کو بھی مستحکم کر رہی ہے۔ مُلّا جہاں جہالت کے فروغ کا باعث ہے وہاں مغربی استعمار کا معاون بھی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نے ''دینِ مُلّا'' کو ''فی سبیل اللہ فساد'' (۵۱) سے تعبیر کیا ہے۔ مُلّا دین اسلام کی تعبیر پہلے شہنشاہوں کے مطابق کرتا رہا ہے۔ اب اس دور کے حاکموں کے اشارے پر ناچ رہا ہے۔ مُلّا دینِ اسلام کی جو تعبیر پیش کرتا ہے وہ مغرب کے سامراجی نوآبادیاتی نظام کو تحفظ بخشتی ہے لیکن اقبال دین اسلام کی جو تعبیر پیش کرتے ہیں وہ انقلابی ہے اور اسلام کو استعماری سامراجی نظام کے مدمقابل بناتی ہے:۔

الفاظ و معانی میں تفاوت نہیں لیکن
مُلّا کی اذاں اور مجاہد کی اذاں اور

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص۱۶۲/۱۸۶)

شہنشاہیت اسلام کی جمہوری روح کے خلاف ہے لیکن اسلام کی صورتحال یہ ہے کہ کم و بیش تمام دنیائے اسلام شہنشاہیت کے لبادے میں ملبوس ہے جہاں بادشاہت ختم ہوگئی ہے وہاں آمریت جمہوری لباس میں موجود ہے۔ اقبال نے اس کو ''عرب امپریلزم'' قرار دیا ہے۔ اقبال اس ''عرب امپریلزم'' سے آگاہ تھے اور اسی لیے اسلام میں جمہوری ریاستوں کے قائل تھے ان کے نزدیک یہی حل تھا جو مغربی استعمار سے مسلمانوں کو نجات دلا سکتا تھا۔ (۵۲)

''ابلیس کی مجلسِ شوریٰ'' کے حوالے سے عابد علی عابد نے لکھا ہے:۔

''کم و بیش تمام تر سرمایہ دارانہ نظاموں میں حکومتیں، اربابِ اقتدار، آمر یا اسی قسم کے بااقتدار اصحاب ہمیشہ مُلّا اور صوفی کو اپنے ساتھ لے کر چلتے ہیں تا کہ عوام کی دکھتی رگ ان کے قبضہ قدرت میں رہے۔'' (۵۳)

مسلمان اس حقیقت سے ناآشنا ہیں کہ مُلّائی طرزِ فکر شہنشاہیت اور نوآبادیاتی دور کی اختراع ہے۔ مسلمانوں کا المیہ یہ ہے کہ مسلمان عوام پہلے مسلم شہنشاہیت کے چنگل میں گرفتار رہے مسلم بادشاہوں نے اپنے شاہانہ طرزِ زندگی کو دوام بخشنے کے لیے اور اپنی سلطنت کو استحکام دینے کے لیے ملائیت کا ادارہ ایجاد کیا۔ ملوکیت اور ملائیت ایک دوسرے کے دست و بازو بن گئے۔ یورپ کے عروج کے نتیجے میں اسلامی مشرق یورپی سامراج کے جال میں گرفتار ہو کر رہ گیا

اب زوال پسند مسلمان مقتدر طبقات کے مفاد کے لیے یہی مناسب تھا کہ اپنی حکمرانی قائم رکھنے کے لیے یورپی سامراج کی غلامی قبول کریں۔اب اگرچہ مسلمان ملکوں میں یہ زوال پسند حکمران طبقہ ملک وملت سے وفاداری کا دم بھرتا ہے لیکن اقبال اور عابد علی عابد کے تجزیے کی روشنی میں یہ ''مریدِ فرنگ'' ہے۔ براہِ راست سامراجی نظام ختم ہونے کے بعد اب مغرب امریکہ کی سرپرستی میں ان طبقات کے ذریعے اسلامی مشرق کو اپنی گرفت میں رکھنے کے لیے حکمتِ عملیاں طے کرنے میں مصروف ہے یوں مغربی سامراج نے اپنے استعماری نظام کو مقامی ملوکیت، ملائیت، نوآبادیاتی دور کے اداروں اور وفاداروں کی سرپرستی، منفی خانقاہیت اور عوامی شعور کی تذلیل کے ذریعے برقرار رکھا ہوا ہے۔(۵۴)

اقبال نے مسلمانوں کی اس زوال پذیر صورتحال کا تجزیہ بڑے دردناک انداز میں اپنی نظم ''آوازِ غیب'' میں کیا ہے:۔

آتی ہے دمِ صبح صدا عرش بریں سے ... کھویا گیا کس طرح ترا جوہرِ ادراک
کس طرح ہوا کند ترا نشترِ تحقیق ... ہوتے نہیں کیوں تجھ سے ستاروں کے جگر چاک
تو ظاہر و باطن کی خلافت کا سزاوار ... کیا شعلہ بھی ہوتا ہے غلامِ خس و خاشاک
مہر و مہ انجم نہیں محکوم ترے کیوں ... کیوں تیری نگاہوں سے لرزتے نہیں افلاک
اب تک ہے رواں گرچہ لہو تیری رگوں میں ... نے گرمیٔ افکار، نہ اندیشۂ چالاک
باقی نہ رہی تیری وہ آئینہ ضمیری ... اے کشتۂ سلطانی و مُلّائی و پیری

(ارمغانِ حجاز/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۳۴، ۳۵/ ۷۲۶، ۷۲۷)

مندرجہ بالا نظم میں مسلمانوں کے زوال کے اسباب کی نشاندہی کی گئی ہے۔''جوہر ادراک'' کا کھو جانا، ''نشترِ تحقیق'' کا ''کند ہونا''، ''گرامی افکار''، ''اندیشۂ چالاک'' اور ''آئینہ ضمیری'' کا باقی نہ رہنا۔ اور ان سب کے اسباب ہیں ''سلطانی و مُلّائی و پیری''۔ مسلمان کشتۂ سلطانی ومُلّائی وپیری'' ہے۔ مسلمانوں کے زوال، غلامی اور نوآبادیاتی نظام کے شکنجے میں جکڑے جانے کے اسباب یہی ہیں۔ پروفیسر فتح محمد نے ملک اس نظم کا تجزیہ کرتے ہوئے مسلمانوں کی زوال پذیر صورتحال کے بارے میں اس نکتے کی طرف اشارہ کیا ہے:۔

''اقبال کے نزدیک مسلمانوں کی ذات کا سبب ہرگز یہ نہیں

کہ وہ ارکانِ اسلام کی ادائیگی کے کوتاہی کے مرتکب ہیں
بلکہ اس گناہ کی پاداش میں رسوائی ان کا مقدر ہوگئی ہے کہ
انہوں نے جوہرِ ادراک گم کر کے اور نشترِ تحقیق کند کر کے
اسلام کی حقیقی روح کو فراموش کردیا۔ یہ بات سوچنے کی
ہے کہ اس نظم میں اللہ میاں مسلمانوں سے رسمی عبادات کی
ادائیگی میں غفلت کا سوال نہیں اٹھاتے بلکہ اسلام کی
سائنسی، حرکی اور انقلابی تعلیمات سے روگردانی کو ان کا
سب سے بڑا گناہ قرار دیتے ہیں۔'' (۵۵)

اس نظم کے تجزیے کی حد تک فتح محمد ملک کی بات بالکل درست ہے لیکن بحیثیت مجموعی اقبال رسمی عبادات کی ادائیگی اور اس کی پابندی کو وہی اہمیت دیتے ہیں جو ''جوہرِ ادراک'' اور ''نشترِ تحقیق'' کو تاہم ان کے نزدیک عبادات کا مقصد بھی 'ضبطِ نفس' اجتماعی وثقافتی تطہیر، وحدت واستحکام اور عملی زندگی کی تسخیر ہے اس کا مقصد بھی وہی روحانی آزادی ہے جو فرد اور معاشرے کا حق ہے۔ (۵۶) اقبال نے اسرارِ خودی میں اسلام کی ثقافتی توجیہہ قرآن کی روشنی میں کی ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ (ڈاکٹر منظور احمد کے الفاظ میں):۔

''اسلام میں عبادات کا نظام مقصودِ بالذات معلوم نہیں ہوتا۔
بلکہ ایک قدر کے حصول کا ذریعہ ہے اگر وہ قدر حاصل نہیں
ہورہی ہے تو عبادتیں محض ظاہری حرکات وسکنات رہ جاتی
ہیں جن کی فی نفسہٖ کوئی قدر نہیں ہوتی۔'' (۵۷)

گویا تسخیر کائنات کا فریضہ رسمی عبادات کی عملی توسیع ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مادی زندگی اور سائنسی علوم ہمارے آج کے تنگ نظر خانقاہی وملاّ ہی ذہن کے برعکس بالاتر روحانی زندگی تک پہنچنے کا وسیلہ ہیں:۔

گفت حکمت را خدا خیر کثیر ہر کجا ایں خیر را بینی بگیر
علمِ اشیا علّم الاسماستے ہم عصا و ہم یدِ بیضا ستے
(پیامِ مشرق/کلیاتِ اقبال فارسی، ص۱۹/۱۸۹)

لیکن مسلمان ''سلطانی ومُلّائی و پیری'' کا شکار ہو کر رہ گیا۔ عالمِ اسلام میں پیدا ہونے والی جہالت و پسماندگی کی ذمہ دار اقبال کے نزدیک یہی ''سلطانی ومُلّائی و پیری'' یا ملوکیت و خانقاہیت اور ملائیت ہے۔ اگر چہ مغربی سامراجیت اور استعمار بھی اس کا اہم اور بنیادی سبب ہے۔ بے بسی اور غلامی کے شکنجوں میں جکڑے رکھنا اس کی سامراجی پالیسی کا حصہ ہے لیکن اس کا سبب مسلمانوں کا اپنا ''جرمِ ضیعفی'' بھی ہے۔ دوسروں کو دست درازی کا موقع ہی کیوں دیا جائے۔ ''جرمِ ضیعفی'' کی سزا یہی ''مرگِ مفاجات'' ہے۔ (۵۸)

مجاہدانہ صفات سے عاری، کوری صوفیانہ صفات، بے ذوق مُلّائیت اور جابر ملوکیت کے بوجھ تلے دبا مسلمان دوسری جنگِ عظیم کے بعد بھی اپنے افکار میں کوئی مثبت تبدیلی پیدا نہ کرسکا۔ پانچ صدیوں کی علمی وعقلی غفلت نے ان کو آج کی ناقدانہ بصیرت سے دور کر دیا ہے۔ ذرا سی جدت کو کفر سے تعبیر کیا جاتا ہے اور پرانے بت کدوں کو آباد کرنے کی کوشش کی جاتی ہے اس طرح وہ اجتہاد کی ضرورت اور طریقِ کار سے بے نیاز ہو گئے ہیں (اقبال نے اپنے خطبے ''اجتہاد فی الاسلام'' میں اجتہاد اور اس سے متعلقہ موضوعات پر تفصیل سے بحث کی ہے۔ اقبال نے صرف شاعری میں ہی مسلمانوں میں راہ پانے والی مطلق العنان ملوکیت، ملائیت اور منفی تصوف کو تنقید کا نشانہ نہیں بنایا بلکہ نثر میں بھی ان پر بے لاگ تنقید ہے۔ اس حوالے سے یہاں اقبال کے درج ذیل اقتباس درج کیے جاتے ہیں جن سے تصوف، ملوکیت اور علماء کے بارے میں بھی اقبال کے نقطۂ نظر کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے:۔

ملائیت:

علماء ہمیشہ اسلام کے لیے ایک قوتِ عظیم کا سرچشمہ رہے لیکن صدیوں کے مرور کے بعد خاص کر زوالِ بغداد کے زمانے سے وہ بے حد قدامت پرست بن گئے اور آزادیٔ اجتہاد (یعنی قانونی امور میں آزادانہ رائے قائم کرنا) کی مخالفت کرنے لگے۔ وہابی تحریک جو انیسویں صدی کے مصلحینِ اسلام کے لیے حوصلہ افزا تھی درحقیقت ایک بغاوت تھی۔ علماء کے اس جمود کے خلاف، پس انیسویں صدی کے مصلحین کا پہلا مقصد یہ تھا کہ عقائد کی جدید تفسیر کی جائے اور بڑھتے ہوئے تجربے کی روشنی میں قانون کی جدید تعبیر کرنے کی آزادی حاصل کی جائے۔

منفی تصوف:

مسلمانوں پر ایک ایسا تصوف مسلط تھا جس نے حقائق سے آنکھیں بند کر لیں تھیں جس نے عوام کی قوتِ عمل کو ضعیف کر رکھا تھا اور ان کو ہر قسم کے توہم میں مبتلا کر رکھا تھا تصوف اپنے اس اعلیٰ مرتبے سے نیچے گر کر عوام کی جہالت اور زود اعتقادی سے فائدہ اٹھانے کا ذریعہ بن گیا۔ اس نے بتدریج اور غیر محسوس طریقے پر مسلمانوں کی قوتِ ارادی کو کمزور اور اس قدر نرم کر دیا کہ مسلمانوں اسلامی قانون کی سختی سے بچنے کی کوشش کرنے لگے۔ انیسویں صدی کے مصلحین نے اس قسم کے تصوف کے خلاف علم بغاوت بلند کر دیا اور مسلمانوں کو عصرِ جدید کی روشنی کی طرف دعوت دی۔ یہ نہیں کہ یہ مصلحین مادہ پرست تھے ان کا مقصد یہ تھا کہ مسلمان اسلام کی اس روح سے آشنا ہو جائیں جو مادہ سے گریز کرنے کی بجائے اس کی تسخیر کی کوشش کرتی ہے۔

ملوکیت:

مسلمان سلاطین کی نظر اپنے خاندان کے مفاد پر جمی رہتی تھی اور اپنے اس مفاد کی حفاظت کے لیے وہ اپنی ملت کو بیچنے میں پس و پیش نہیں کرتے تھے۔ سید جمال الدین افغانی شہید کا مقصد خاص یہ تھا کہ مسلمانوں کو دنیائے اسلام کے ان حالات کے خلاف بغاوت پر آمادہ کیا جائے۔(۵۹)

دراصل اقبال نے یہاں پر سرسید (برصغیر)، مفتی عالم جان (روس) اور جمال الدین افغانی (مصر و افغانستان) جو محمد ابن الوہاب سے متاثر ہوئے اور جن کی وہابی تحریک (ابنِ وہاب کی) جدید اسلام میں زندگی کی پہلی تڑپ تھی ان کا جائزہ لیتے ہوئے ملوکیت و ملائیت اور تصوف کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ ان تینوں (سرسید، مفتی عالم جان اور افغانی) نے مسلمانوں کی پستی کا علاج جدید تعلیم کو قرار دیا تھا۔(۶۰) اقبال نے ان کی اصلاحی تحریکوں کی غایت اور محرکات و عوامل سے بحث کرتے ہوئے ان تینوں قوتوں (ملوکیت و ملائیت و تصوف) کو کھلی اور بے لاگ تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ ان تینوں جلیل القدر ہستیوں کی غایت یہی تھی کہ ''انہوں نے دنیائے اسلام میں تین مخصوص ''قوتوں'' (یعنی ملوکیت، ملائیت اور تصوف) کو حکمران پایا اور

ان ''قوتوں'' کے خلاف بغاوت پیدا کرنے کے لیے اپنی پوری طاقت کو مرتکز کر دیا۔'' (۶۱)

اقبال کے نزدیک مسلمانوں کے زوال و ادبار کے بنیادی اسباب یہی تین ادارے یا تین قوتیں ہیں۔ اگر آج کی صورتحال میں اقبال کے اس تجزیے پر غور کیا جائے تو یہ محض مسلمانوں کے تنزل کے اسباب ہی نہیں ہیں بلکہ مغربی نوآبادیاتی نظام کے استحکام کے اسباب بھی یہی ہیں۔ لہٰذا آج مغرب عالمِ اسلام میں جمہوریت کے فقدان (ملوکیت)، تنگ نظری و شدت پسندی (مُلّائیت)، بے عملی و فکری جمود (خانقاہیت) کا جواز پیش کر کے دنیائے اسلام پر غاصبانہ دستِ تطاول دراز کر رہا ہے۔ چنانچہ مغربی رہنماؤں کی طرف سے یہ جملے عموماً سنائی دیتے ہیں کہ ''ہم عالم اسلام میں جدید جمہوری اقدار کو فروغ دے کر اسے جدید ترقی یافتہ اور مہذب بنائیں گے۔ ہمارا اولین ہدف سول جمہوری اسلام کی ترقی اور اس کی نشو و نما سے متعلق ہے۔ ہم مہذب جمہوری اقدار کو فروغ دے کر اسے زندگی کے جدید تقاضوں سے اور جدید ترین مطالبات سے ہم آہنگ کریں گے (رینڈ کارپوریشن کی رپورٹ کو ذہن میں لائیے جس کا ذکر گزشتہ صفحات میں آچکا ہے)۔ (۶۲)

اقبال نے نزدیک شہنشاہیت، خانقاہیت اور ملائیت کے خاتمے کے خاتمے میں مسلمانوں کی ترقی، زوال و ادباء سے نجات اور نوآبادیاتی نظام کے شکنجوں سے آزادی ہے۔ اگرچہ ان تینوں اداروں کو انیسویں صدی کی مذکورہ عظیم انقلابی شخصیات کی علمی و عملی جدوجہد ختم کرنے میں ناکام رہی اور ان تینوں اداروں کے مادی و روحانی جبر و استبداد نے نت نئے رنگ اختیار کر لیے۔ ''تاہم ان کی فکری و انقلابی جدوجہد اقبال جیسی عہد آفریں شخصیات کے لیے سرچشمۂ فیضان ثابت ہوئی۔ اقبال نے شہنشاہیت، ملائیت اور خانقاہیت کے استحصالی اداروں کی تباہی کو اسلام کی نشاۃ الثانیہ کا اولین مرحلہ قرار دیا۔'' (۶۳)

اقبال کے تجزیے میں قابلِ ذکر چیز یہ بھی ہے کہ انہوں نے ان تینوں اداروں کو یعنی ملوکیت، مُلّائیت اور خانقاہیت کو ''قوتیں'' (Three Main Forces) قرار دیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ تینوں چیزوں محض فرد یا افراد سے وابستہ نہیں ہیں۔ بلکہ بنیادی طور پر یہ اندازہائے فکر ہیں جن کی کڑیاں آپس میں ملی ہوئی ہیں۔ جمہوریت کا فقدان اور حاکمیت کا جبر (ملوکیت)، تنگ نظری و شدت پسندی (ملائیت)، بے عملی و فکری جمود (خانقاہیت)۔۔۔ یہ تینوں

قوتیں کسی بھی روپ میں ہوسکتی ہیں۔ چاہے سرمایہ داروں، جاگیرداروں، وڈیروں، زمینداروں کے روپ میں ہوں یا اربابِ اختیار و اقتدار، بادشاہوں، حکمرانوں کے روپ میں، مسجد کے مولویوں کے روپ میں ہوں یا خانقاہوں کے مجاوروں اور مخدوموں کے روپ میں اَن پڑھ لوگوں کے روپ ہوں یا پڑھے لکھے فضلاء علماء کے روپ میں سیاسی سماجی مذہبی تنظیموں کے روپ میں ہوں یا عوام الناس کے روپ میں، جمہوریت کے روپ میں ہوں یا شاہی کے روپ میں، آج بھی مسلم معاشرے میں موجود ہیں۔ ان قوتوں کے رنگ روپ، شکل وصورت کا اندازہ اقبال کے ان اشعار سے لگائیے:۔

ملوکیت:

آبتاؤں تجھ کو رمزِ آیۂ ان الملوک
سلطنت اقوامِ غالب کی اک جادوگری

جادوئے محمود کی تاثیر سے چشمِ ایاز
دیکھتی ہے حلقۂ گردن میں سازِ دلبری

خواب سے بیدار ہوتا ہے ذرا محکوم اگر
پھر سُلا دیتی ہے اس کو حکمراں کی ساحری

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص۲۷۴/۲۹۰)

ملائیت وخانقاہیت:

لبھاتا ہے دل کو کلامِ خطیب
مگر لذتِ شوق سے بے نصیب

بیاں اس کا منطق سے سلجھا ہوا
لغت کے بکھیڑوں میں الجھا ہوا

وہ صوفی کہ تھا خدمتِ حق میں مرد
محبت میں یکتا، حمیت میں فرد

عجم کے خیالات میں کھو گیا
یہ سالک مقامات میں کھو گیا

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص۱۲۷، ۱۲۸/۴۵۱، ۴۵۲)

اور یہاں ملائیت وخانقاہیت یا مُلاّ اور صوفی مل کر ایک ہوگئے ہیں:۔

یا وسعتِ افلاک میں تکبیرِ مسلسل
یا خاک کی آغوش میں تسبیح و مناجات

وہ مذہب مردانِ خود آگاہ و خدامت
یہ مذہب مُلاّ و نباتات و جمادات

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص۷۹/۴۰۳)

یہ وہ مُلّائیت ہے جو بظاہر ایک فرد سے وابستہ دکھائی دیتی ہے لیکن حقیقی طور پر ایک وقت کی حیثیت سے یہ بنیادی طور پر ایک فرسودہ طرزِ فکر کا نام ہے جس کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں۔ اسلام اور مُلّا ازم دو مختلف زاویۂ نگاہ ہیں۔ اسلام ایک انقلابی قوت ہے جو معاشرے کے ہر پہلو کا احاطہ کرتی ہے جبکہ مُلّا ازم تنگ نظری، قدامت پرستی، ماضی پرستی، رجعت پسندی، خود غرضی، شدت پسندی، بنیاد پرستی، قدامت پرستی، جہالت، فکری و ذہنی غلامی، ملوکیت و آمریت کی ہمنوائی کا نام ہے۔(۶۴) اسی مُلّائیت کے بارے میں اقبال نے کہا ہے:۔

دینِ مُلّا فی سبیل اللہ فساد

(جاوید نامہ/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۶/۶۶۴)

مُلّائیت، ملوکیت، خانقاہیت پر مشتمل یہ قوتیں کسی بھی سطح پر کسی بھی روپ میں موجود ہو سکتی ہیں۔ اس لیے کہ ان کا تعلق بنیادی طور پر مادی وجود سے نہیں ذہن اور مزاج سے ہے۔ یوں کہیے کہ ملوکیت ایک خاص ذہنیت اور مزاج کا نام ہے، ملائیت ایک خاص ذہنیت اور مزاج کا نام ہے، خانقاہیت ایک خاص ذہنیت اور مزاج کا نام ہے۔ ملوکیت کسی فرد کا نام نہیں بلکہ آمرانہ یا حاکمانہ ذہنیت اور مزاج کا نام ہے۔ مُلّائیت کسی فرد کا نام نہیں بلکہ تنگ نظر شدت پسند، قدامت پسند ذہنیت اور مزاج کا نام ہے۔ خانقاہیت کسی فرد کا نام نہیں بلکہ بے عمل راہبانہ ذہنیت اور مزاج کا نام ہے اور یہ مزاج اور یہ ذہنیتیں کسی بھی جگہ، کسی بھی سطح پر، کسی بھی طبقے میں موجود ہو سکتی ہیں۔ یہ وہ قوتیں ہیں جو شعور طور پر یا لاشعوری طور پر دانستہ یا نادانستہ، بلاواسطہ یا بالواسطہ نوآبادیاتی نظام یا سامراج کی دست و بازو بن جاتی ہیں۔ ان کو اقبال نے ''ابلیس کی مجلسِ شوریٰ'' میں ''ملوکیت کے بندے'' اور ''پس چہ باید کرد'' میں ''لردانِ فرنگی'' اور ''مریدانِ فرنگ'' سے تعبیر کیا ہے (اس کا تذکرہ گزشتہ صفحات میں آچکا ہے)۔ ان کا آپس میں گہرا سمبندھ ہے۔ یہ ایک دوسرے کو مضبوط کرتے ہیں۔

اقبال نے سامراجیت و استعمار کی اس پیچیدہ ترین ہیئت ترکیبی کو سمجھ کر، اس کا تجزیہ کر کے مسلمانوں کو خبردار کیا تھا کہ وہ اس پیچیدہ نظام کو سمجھیں۔ اقبال نے نوآبادیاتی نظام کے دست و بازو ''مغرب نواز'' طبقے سے خبردار کیا تھا۔ ''ایمی سیزیر'' (Aime Cessaire) نے نوآبادیاتی نظام کے اس پیچیدہ سسٹم، بورژوا طبقے کی نژاد اور جبر کا نہایت اچھے انداز میں تجزیہ کیا

ہے جو سرمایہ دارانہ نوآبادیاتی نظام کے بارے میں اقبال کے خیالات کو سمجھنے میں بھی معاون ہے۔ وہ لکھتا ہے:۔

> ''دوستو! صرف سادیت پسند اور لالچی بنکار ہی تمہارے دشمن نہیں ہیں اور نہ صرف وہ اہل کار جو تم پر تشدد کرتے ہیں اور نوآبادیاتی نظام قائم کرنے والے آقا جو کوڑے مارتے ہیں، جو تم کو مفسد بناتے ہیں، بلکہ چیک چاٹنے والے سیاستدان اور تابع دار جج بھی تمہارے دشمن ہیں۔ انہی خصائل کے مالک زہریلے صحافی موٹی گردن والے عالم جو دولت اور حماقتوں کا مجموعہ ہیں۔ انسانی نسلی علوم کے ماہرین جو علم مابعدالطبیعات میں الجھاتے ہیں۔ متکبر مُلّا اور باتوں کے دھنی دانشور، پدریت جتانے والے یا معصومیت سے گلے لگانے والے فاسق دھوکے باز غرضیکہ سب جو مغربی بورژوا سوسائٹی کے تحفظ کی خاطر ترقی کی قوتوں کی منقسم کر کے ترقی کو روکتے ہیں۔ یہ سب اس دور کے سرمایہ داری نظام کے پیچ پرزے ہیں جو بظاہر اور خفیہ دونوں طریقوں سے لوٹ کھسوٹ کے نوآبادیاتی نظام کو سہارا دیتے ہیں یہ سب عوام دشمن ہیں۔'' (۶۵)

ایمی سیزئیر کے نزدیک بورژوا طبقے کے آمریت پسند افراد زندگی کے ہر شعبے میں موجود ہیں۔ یہ اپنے خودغرض مزاج اور عادات وخصائل کی وجہ سے غیر ملکی ہیں اسی وجہ سے عوام دشمن اور سامراج دوست ہیں۔ اس کے نزدیک یہ انتہائی پیچیدہ نظام (اور اقبال کے لفظوں میں ابلیسی نظام) ہے۔ اس سے نمٹنا محض باتوں یا اشتہاروں سے ممکن نہیں ہے بلکہ اس کے لیے محبت کی ضرورت ہے (یہ اقبال کا بنیادی موضوع ہے)۔ ایسا معاشرتی نظام ترتیب دینے کی ضرورت ہے جس کے ذریعے خوئے غلامی کے عادی عوام میں شعورِ ذات بیدار ہو (یہ اقبال کا تصورِ خود و بے خودی ہے)۔ ایسا نظام جس میں صدیوں کی غلامی سے شکستہ عوام محبت و اتفاق سے آگے بڑھیں اور

ایک دوسرے کے مددگار ہوں۔ جدیدیت کے ذریعے زندگی کے وسائل، خوشحالی سے مسرور ہوں اور پرانے زمانے کی گرمی محبت سے سرشار ہو۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کی تمام سرگزشت کھوئے ہوؤں کی جستجو ہے۔(٦٦) محبت کے حوصلے کے بغیر آگے نہیں بڑھا جاسکتا اور یہی اقبال کا بھی مؤقف ہے۔

یقینِ محکم، عملِ پیہم، محبت فاتح عالم
جہادِ زندگانی میں ہیں یہ مردوں کی شمشیریں

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص۲۸۶/۳۰۲)

حقیقت یہ ہے کہ اقبال اس امر سے آگاہ تھے کہ مغرب کے اس ابلیسی نظام کے باریک جالے کس طرح مشرق اور مغرب میں پھیلے ہوئے ہیں۔ انہوں نے ان جالوں کو، خواہ وہ مغرب میں ہوں یا مشرق میں، مغرب کے ہوں یا مشرق کے، توڑنے کی کوشش کی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ انہوں نے اسلام کی روشنی میں مغربی نظام اور مسخ شدہ اسلام دونوں پر کڑی تنقید کی ہے۔ اس لیے کہ "وَللہ المشرقُ والمغرِب" (سرورق پیامِ مشرق) اور دونوں کو یہ پیغام دیا ہے۔

آدمیت احترامِ آدمی
باخبر شو از مقامِ آدمی

(جاوید نامہ/کلیاتِ اقبال فارسی، ص۲۰۵/۷۹۳)

مشرق سے ہو بیزار نہ مغرب سے حذر کر
فطرت کا تقاضا ہے کہ ہر شب کو سحر کر

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص۱۲۱/۶۲۱)

ملوکیت، ملائیت اور خانقاہیت کے بارے میں اقبال کے حوالے سے تجزیے میں یہ بات سامنے آتی ہیں کہ اسلام کا تصور خراب کرنے میں جہاں مغرب کا کردار ہے وہاں اس کے عوامل داخلی بھی ہے اسی طرح مسلمانوں کے استعمار کی غلامی کے شکنجے میں جکڑے جانے کے محرکات جہاں بیرونی (مغربی) ہیں وہاں اندرونی بھی ہیں۔ اسی لیے اقبال نے اسلام میں موجود ملائیت، ملوکیت اور خانقاہیت کی بڑی مذمت کی ہے۔ اس انتہا پسندی اور شدت پسندی کا

نتیجہ یہی نکلا ہے کہ مغرب نے مسلمانوں کو مہذب بنانے کا مشن شروع کر رکھا ہے۔ چنانچہ ہننگٹن کے نزدیک تہذیبوں کے مابین سب سے بڑا تصادم اسلام اور مغرب کے مابین ہے (اس کا تذکرہ باب اول میں آچکا ہے)۔ بیسویں صدی کی آخری دہائی اور ۲۱ ویں دہائی کے آغاز کے ساتھ ہی مغرب میں اور بالخصوص امریکہ میں اسلام اور مسلمانوں کے بارے میں جو فلسفہ سامنے آیا ہے وہ یہ ہے کہ مسلمانوں کو تہذیب، رواداری، بردباری، برداشت سکھائی جائے۔ان میں جمہوریت پیدا کی جائے۔ جہاد کے لفظ کو غیر معمولی نفرت سے دیکھا جائے۔ حقیقت میں اسلام اور مسلمانوں کے حوالے سے یہ چیز نئی نہیں ہے۔ مثلاً ماضی میں پان اسلام ازم کی اصطلاح کو مسلمانوں پر استبداد کے لیے جس طرح استعمال کیا گیا اس حوالے سے ڈاکٹر جاوید اقبال کی یہ سطور ملاحظہ کیجیے:۔

> ''ظفر علی خان کے مطابق ''یورپ کے عام آدمی'' کے لیے پان اسلام ازم کی اصطلاح ایک ایسے عظیم اسلامی اتحاد کے مترادف تھی جسے عیسائی دنیا کی سیاسی طاقت کے خاتمے کے لیے قائم کیا گیا تھا۔ چنانچہ مراکش، طرابلس، ایران اور مقدونیہ پر چڑھائی کے لیے اس اصطلاح کو خوبصورتی سے استعمال کیا گیا ہے۔ عیسائی دنیا کے طالع آزماؤں نے اس خیالی خطرے کی آڑ میں اپنے سادہ لوح جوشیوں کے جذبات کو خوب ابھارا جس کے نتیجے میں مسلمانوں کو گھروں سے بے گھر اور زمینوں جائیدادوں سے محروم ہونا پڑا۔'' (٦٧)

اسی طرح اقبال نے بغیر کسی معذرت خواہانہ رویے کے پان اسلام ازم کی حقیقت بیان کرتے ہوئے لکھا تھا:۔

> ''پین اسلام ازم کا لفظ فرانسیسی صحافت کی ایجاد ہے اور یہ ایسی مفروضہ سازش کے لیے استعمال کیا تھا جو اس کے وضع کرنے والوں کے خیال کے مطابق اسلامی ممالک، غیر

اسلامی اقوام خاص کر یورپ کے خلاف کر رہے تھے۔ بعد میں پروفیسر آنجہانی براؤن اور دیگر اشخاص نے پوری تحقیقات کے بعد ثابت کر دیا کہ یہ کہانی بالکل غلط تھی۔ پین اسلام ازم کا ہوا پیدا کرنے والوں کا منشا صرف یہ تھا کہ اس کی آڑ میں یورپ کی چیرہ دستیاں جو اسلامی ممالک میں کی جارہی ہیں وہ جائز قرار دی جائیں۔'' (۶۸)

آج بھی اسلام کو متشدد مذہب اور مسلمانوں کو دہشت گرد کے روپ میں پیش کیا جارہا ہے اور اس دہشت پسندی، بنیاد پرستی اور تشدد سے بالخصوص مغربی تہذیب و تمدن کو خطرہ ہے۔ مغربی کا ابلیسی نظام عقلِ طاغوتی پر قائم ہے۔ ابلیسی عقل و خرد کے حامل طبقے کی اولین کوشش یہ ہوتی ہے کہ وہ عقل پر اجارہ داری قائم کرے۔ چنانچہ آج میڈیا پر مغرب کی اجارہ داری ہے۔ اصطلاح ڈسکورس تخلیق کرنا، ان کو عام کرنا اور عوام الناس کے ذہن کو اپنے حسبِ منشا ڈھال لینا ابلیسی نظام کا بنیادی حربہ ہے۔ بقول جاوید اقبال:۔

''اسلام یا مسلمانوں کے خلاف جو مفروضے یورپی اور امریکی میڈیا قائم کر بیٹھا ہے اسی پر مبنی ''غذا'' وہ اپنے عوام وخواص کو فراہم کرتا ہے۔'' (۶۹)

تاہم ڈاکٹر جاوید اقبال کا یہ مؤقف بھی درست ہے کہ:۔

''ہم خود بھی مغربی میڈیا کو ایسے سوچنے کے اعتبار سے مواد فراہم کرتے ہیں۔'' (۷۰)

حالانکہ اسلام میں نہ دہشت گردی ہے نہ تشدد ہے نہ عوام الناس کا استحصال نہ خون خرابا، اسلام سلامتی اور امن کا دین ہے اور اسی لیے دہشت گردی اور خودکشی سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ لیکن پھر بھی یہ چیزیں دنیائے اسلام میں پیدا ہو گئیں۔ اس کا جواب آسان ہے ''لردانِ فرنگی اور مُلّا''، یعنی اسلام میں ملوکیت و ملائیت کی وجہ سے یہ چیزیں پیدا ہوئیں لیکن یہ جواب آدھا درست ہے ڈاکٹر جاوید اقبال اور قاضی عیسٰی کے مطابق اگر اس کی جڑیں مزید تلاش کی جائیں تو امریکہ اور یورپ کے استعماری مظالم میں ملیں گی۔ ان کے نزدیک امریکہ کی منافقانہ پالیسیاں اور

طوطا چشمی آج بعض اسلامی ممالک میں انتہا پسندی، دہشت گردی اور خود کش حملوں کا سبب بنی ہوئی ہے۔ دراصل ملوکانہ ابلیسی نظام اپنی نشو و نما، استحکام اور ترقی کو برقرار رکھنے کے لیے کسی نہ کسی خوفناک غنیم یا خطرۂ عظیم کا متلاشی رہتا ہے۔ وہ غنیم واقعی دنیا کے لیے ہوتا خطرۂ عظیم ہی ہے جیسے کہ دہشت گردی لیکن پھر ابلیسی نظام اس کو جواز بنا کر ایسے اقدامات بھی کرتا ہے جنہیں عقلِ سلیم تسلیم کرنے سے جھجکتی ہے۔ اقبال کے لفظوں میں:۔

''ہر گرگ کو ہے برۂ عظیم کی تلاش''

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۵۷/ ۶۵۷)

اور اسی لیے تہذیب و تمدن کے لیے کیے جانے والے اقدامات کے ساتھ ساتھ ''غارت گری اور آدم کشی'' بھی آ جاتی ہے۔ ۱۹۳۵ء میں مسولینی نے جب حبشہ کو اپنی یغما گری کا ہدف بنایا تھا تو اقبال نے یہی تنقید کی تھی کہ:۔

میرے سودائے ملوکیت کو ٹھکراتے ہو تم　　تم نے کیا توڑے نہیں کمزور قوموں کے زجاج
پردہ تہذیب میں غارت گری، آدم کشی　　کل روا رکھی تھی تم نے، میں روا رکھتا ہوں آج
تہذیب کا کمال شرافت کا ہے زوال　　غارت گری جہاں میں ہے اقوام کی معاش
ہر گرک کو ہے برۂ معصوم کی تلاش

ڈاکٹر جاوید اقبال کے نزدیک موجودہ منظر نامے میں مغربی ملوکیت کا یہ دشمن ''مسلم دہشت گردی'' ہے یقیناً دہشت گردی کا خاتمہ ہونا چاہیے یہ اسلام کے بھی خلاف ہے اور انسانیت کے بھی لیکن چند دہشت گردوں کے خاتمے کے ساتھ ساتھ جب بے قصور بے گناہ عوام بھی بے دریغ ختم ہوتے ہیں اور پاکستان جیسی لبرل حکومتیں جو دہشت گردی کے خلاف اس جنگ میں امریکہ کے ساتھ ساتھ پیش پیش ہیں اور جو اسلام کے پُرامن اصولوں کی روشنی میں دہشت گردی کو غلط اور ناجائز قرار دے چکی ہیں اور جس کے عوام بھی دہشت گردی کے خلاف ہیں اور آرام و سکون چاہتے ہیں ان کو بھی جب اپنے بارے میں تنگ نظر اور تشدد پسند جیسے الفاظ سننے کو ملتے ہیں اور ہر مسلمان جب یہ محسوس کرتا ہے کہ اسے ''خطرناک'' (Dangerous) کے طور پر دیکھا جا رہا ہے تو پھر جاوید اقبال جیسے لبرل دانشوروں کا یہ تجزیہ درست ہے کہ:۔

''امریکہ نے اپنی ترقی کے تسلسل اور عسکری قوت کو برقرار

رکھنے کی خاطر ہمیشہ کسی نہ کسی خوفناک عظیم یا کسی خطرہ عظیم کا تعین کیا ہے۔ موجودہ سیناریو میں اس کے نزدیک وہ دشمن عالمگیر ''مسلم'' دہشت گردی ہے جو ''نیوکلیر'' یا ''کیمیکل'' ہتھیاروں سے لیس ہو کر ایک بے چہرہ خودکش مدمقابل کی صورت میں اس کے نافذ کردہ نئے عالمی نظام کو تہ و بالا کرنے کا موجب بن سکتی ہے لہٰذا بقول امریکہ دہشت گردی کے خلاف جنگ اسلام کے خلاف جنگ نہیں، مگر ہر مسلمان کو شبہ کی نگاہ سے دیکھنا کہ کہیں دہشت گرد تو نہیں، اس کا معمول بن چکا ہے بلکہ پاکستان جیسی لبرل حکومتیں جو امریکہ کے ساتھ اس جنگ میں شریک ہیں، ان کے بارے میں بھی مغربی میڈیا اسی نقطۂ نظر کی تشہیر کرتا رہتا ہے کہ کمزور ہیں، انہیں عوامی تائید حاصل نہیں اور مسلم انتہا پسند جب چاہیں ان پر غلبہ حاصل کر سکتے ہیں۔'' (۱۷)

اس کا مطلب ہے کہ جو تنقید اقبال نے ۱۹۳۵ء میں سولینی پر کی تھی وہ آج بھی درست ہے۔ مغربی سامراجی استعماری ابلیسی نظام کے رہنماؤں نے جو کچھ کل کیا تھا وہی کچھ آج بھی ہو رہا ہے اس لیے کہ ملوکیت و استعمار یا ان کی کوئی شکل (فاشسطیت، جمہوریت وغیرہ) اسے ہر حال میں ایک دشمن، ایک خطرۂ عظیم کی ضرورت ہے جو اسے ہر حال میں متحرک و توانا رکھے بالفاظِ دیگر ملوکیت کی غذا امن کی بجائے تصادم ہے جبکہ اقبال کے لفظوں میں اسلام ''اطاعت'' اور ''ضبطِ نفس'' (تربیت خودی کا پہلا اور دوسرا مرحلہ) کا دین ہے۔ اس میں تصادم کے بجائے محبت، امن اور بھائی چارے کا حامل ہے۔ اقبال نے سولینی کے حوالے سے لکھا تھا:۔

''دین اسلام جو ہر مسلمان کے عقیدے کی رُو سے ہر شے پر مقدم ہے نفسِ انسانی اور اس کی مرکزی قوتوں کو فنا نہیں کرتا بلکہ ان کے عمل کے لیے حدود متعین کرتا ہے۔ ان

حدود کے متعین کرنے کا نام اصطلاحِ اسلام میں شریعت یا قانونِ الٰہی ہے۔ خواہ خودی مسولینی کی ہو یا ہٹلر کے قانونِ الٰہی کی پابند ہو جائے تو مسلمان ہو جاتی ہے۔ مسولینی نے حبشہ کو محض جوع الارض کے خاطر پامال کیا، مسلمانوں نے اپنے عروج کے دور میں حبشہ کی آزادی کو محفوظ رکھا، فرق اس قدر ہے کہ پہلی صورت میں خودی کسی قانون کی پابند نہیں۔ دوسری صورت میں قانون الٰہی کی پابندی ہے۔"(۷۲)

اس سے متعلق اسلام میں جہاد اور طاقت کے تصورات بھی ہیں۔

جہاد کا کشور کشائی، خونریزی اور دہشت گردی سے کوئی تعلق نہیں۔ جہاد کا محرک اگر جوع الارض ہو تو وہ اسلام میں حرام ہے۔ اقبال نے اسرارِ خودی میں ایک مکمل عنوان اسی حوالے سے قائم کیا ہے:۔

"جہاد اگر محرکِ او جوع الارض باشد در مذہب اسلام حرام است۔"(۷۳)

اقبال یہ بھی لکھتے ہیں کہ "میں تصادم کو سیاسی حیثیت سے نہیں اخلاقی حیثیت سے ضروری سمجھتا ہوں۔"(۷۴)

چنانچہ جہاد کا تعلق اعلیٰ اخلاقی اقدار سے ہے نہ کہ جوع الارض اور سیاست سے اسلام میں جہاد کا تصور بے حد وسیع ہے۔ اسلام میں تو جہاد اپنے نفس سے شروع ہوتا ہے۔ مظہر الدین صدیقی اس سلسلے میں لکھتے ہیں:۔

"جہاد اس کا نام نہیں کہ ہم تلوار لے کر غیر مسلموں پر چڑھ دوڑیں خواہ غیر مسلم اقوام اخلاق اور انصاف میں ہم سے آگے ہوں اور خود ہم اپنی اور اپنے گھر کی خرابیوں کو نظر انداز کر دیں۔ جہاد نفسِ انفرادی سے شروع ہوتا ہے پھر معاشرے اور قومی اصلاح کے دائرے میں داخل ہوتا ہے،

جب تک ہمارے معاشرے میں معاشی عدل، سیاسی مساوات اور مذہبی رواداری کی کمی ہے اس وقت تک ہمیں یہ حق کس طرح پہنچ سکتا ہے کہ ہم غیروں کی طرف نگاہ اٹھا کر دیکھیں؟ آج مسلمانوں کو سب سے پہلے اپنے خلاف جہاد کرنے ہوگا قبل اس کے وہ دوسروں کے خلاف جہاد کا تصور کریں۔" (۷۵)

اس کا مطلب ہے کہ بے محابا، بے ضرورت تلوار چلاتے رہنے کا نام جہاد نہیں ہے۔ دراصل ہر وہ کوشش جو راہِ حق یا اعلیٰ اخلاقی اقدار کے لیے جائے جہاد ہے لیکن شرط یہی ہے کہ وہ کوشش ذاتی اغراض و مفاد سے ماوراء، پورے خلوص کے ساتھ اعلیٰ انسانی و اخلاقی اقدار کے لیے ہو۔ امن و امان کے لیے، انسانیت کی بھلائی کے لیے، تعمیر نفس کے لیے، حریت و مساوات اور حق و انصاف کے لیے ہو۔ جہاد کی جہت انفرادی بھی ہے اور اجتماعی بھی۔ یہ انسان کی ذات میں بھی ہوتا ہے اور خارج میں بھی۔ غرض وہ تمام تصورات جو اسلام کے حقیقی نصب العین کے خلاف ہوں ان کے مخالفت جہاد ہے یہ جہاد فرد کے اندر بھی ہوسکتا ہے باہر بھی۔ یہ جہاد قلم کے ذریعے بھی ہوسکتا ہے، مال کے ذریعے بھی، زبان کے ذریعے بھی، ہاتھ کے ذریعے بھی، تلوار یا ہتھیاروں کے ذریعے بھی اور دل میں بُرا جاننے کے ذریعے بھی (۶۷) چنانچہ موجودہ دہشت گردی یا ''مسلم دہشت گردی'' کا جہاد سے کوئی تعلق نہیں ہے اور چونکہ اس کا جہاد سے کوئی تعلق نہیں ہے اس لیے اس کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں۔ یہ اسلام اور اس کے تصورِ جہاد کے بالکل برعکس ایک منفی اور مذموم چیز ہے۔ اس لیے اس کو اسلام کے اصولوں کی روشنی میں ختم کر دینے کی ضرورت ہے اور اسی لیے تمام مسلمان اور مسلم ممالک دہشت گردی کے خلاف ہیں اور اس کے خاتمے میں پیش پیش ہیں۔

اقبال نے رموزِ بیخودی میں لکھا ہے کہ ہر وہ تلوار جو اللہ کے سوا کسی اور مقصد کے لیے کھینچی جائے وہ خود اس کے سینے کے پار ہو جاتی ہے۔

ہر کہ خنجر بہر غیر اللہ کشید
تیغ او در سینہ او آرمید

(رموزِ بے خودی/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۶۴/۶۴)

اور اس پس منظر میں مغربی تہذیب کے بارے میں اقبال کی یہ پیش گوئی ملاحظہ کی جائے تو بڑی دلچسپ معنویت پیدا ہو جاتی ہے۔

"تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی"

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۵۱/۱۶۷)

چنانچہ محض ہوا و ہوس، ذاتی مفاد و اقتدار کے لیے کی جانے والی کوشش، چاہے وہ قلم کے ذریعے ہو یا تلوار کے ذریعے، مسلم کرے یا غیر مسلم ___ ایک ایسے خنجر اور ایسی تلوار کی مانند ہے جو خود اس کے سینے کے پار ہوگی جو یہ کوشش کرے گا۔ اسلام کے تصورِ جہاد کو جس طرح مسخ کیا گیا اس سلسلے میں ڈاکٹر سید عبداللہ نے اس سلسلے میں خوب لکھا ہے اور اس سے اسلام کے تصورِ جہاد کی وضاحت بھی ہوتی ہے لکھتے ہیں:۔

> "مغرب کے مستشرقین، صلیبی ذہن کے مصنفوں اور ان کے شاگرد دیسی مغرب زدگان یا ہمارے ہاں کے انتہا پسند غالی ذہنیت رکھنے والے نزدیک "فاقتلوھم حیث ثقفتموھم" کی آڑ میں بے محابا تلوار چلاتے رہنے کا نام جہاد رکھ چھوڑا ہے لیکن اس نعرے کی جوش آفرینی کے باوجود اس کی غلط تعبیر کا اسلام کی سچی تعلیمات پر بہت بُرا اثر پڑتا ہے اور جہاد کی یک طرفہ ادھوری تصور سے اسلام کے بارے میں توحش بڑھتا ہے۔" (۷۷)

چنانچہ آج جہاد کی اسی یک طرفہ ادھوری تصویر کی بدولت اسلام کے بارے میں مغرب جس توحش میں مبتلا ہے وہ سب کے سامنے ہے۔ مغرب کے نزدیک جہاد کا مطلب دہشت گردی بن کر رہ گیا ہے۔ اسلام اور جہاد کا یہ تصور خراب کرنے میں جہاں خود "مستشرقین"، "صلیبی ذہن کے مصنفین" کا کردار ہے وہاں "دیسی مغرب زدگان" اور "انتہا پسند غالی ذہنیت رکھنے والوں کا بھی حصہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نے قدامت پسندی، ملائیت و ملوکیت اور خانقاہیت و رہبانیت کی شدید مخالفت کی ہے۔ اقبال کے نزدیک مسلمانوں کی تاریخ میں ایسے نمونے ملتے ہیں جو صریحاً اسلامی تصورِ جہاد کے خلاف ہیں۔ بعض قافلہ سالار ذاتی خواہشات کو دین و مذہب کے

لبادے میں جلوہ گر کرتے رہے ہیں جن کے وجہ سے اسلام کے بنیادی مساوی اقتصادی اصول اور جمہوری اقدار کو نقصان پہنچا۔اقبال لکھتے ہیں:۔

> ''مجھے اس حقیقت سے انکار نہیں ہے کہ مسلمان بھی دوسری قوموں کی طرح جنگ کرتے رہے ہیں۔انہوں نے بھی فتوحات کی ہیں۔مجھے اس امر کا بھی اعتراف ہے کہ بعض قافلہ سالار ذاتی خواہشات کو دین و مذہب کے لباس میں جلوہ گر کرتے رہے ہیں لیکن مجھے پوری طرح یقین ہے محض کشور کشائی اور ملک گیری ابتداء اسلام کے حقیقی مقاصد میں داخل نہیں تھی۔حقیقت یہ ہے کہ مسلمانوں کو کشور کشائی میں جو کامیابی ہوئی میرے نزدیک وہ اسلام کے مقاصد کے حق میں بے حد نقصان دہ تھی۔اس طرح وہ جمہوری اقدار اور اقتصادی اصول نشوونما نہ پاسکے جن کا ذکر قرآن کریم اور احادیث نبوی میں آیا ہے۔''(۷۸)

ایسا صرف ماضی میں نہیں ہوا۔ ہمارے زمانے میں بھی جہاں صحیح اسلامی تصور کے مطابق سچے مجاہد موجود ہیں وہاں ایسے ''مجاہد'' بھی موجود ہیں جن کا ذکر اقبال نے کیا ہے جو محض ذاتی عناد اور اقتدار و مفادات کے لیے اسلام کے تصورِ جہاد کو استعمال کر کے اس کو مسخ کرتے ہیں۔اسلامی دور میں پہلے ملوکیت و ملائیت اپنے ہی معاشروں میں ''ذاتی خواہشات'' کی تکمیل کے لیے اسلام اور اس کے تصورات کو استعمال کرتی رہی پھر جب مغربی ملوکیت کا دور آیا تو اپنی انہی ''ذاتی خواہشات'' کی تکمیل کے لیے مغربی سامراج کا آلہ کار بن گئی۔اسلام،اسلام میں جہاد اور دیگر تصورات کو مسخ کرنے کا نتیجہ یہ نکلا کہ مغربی معاشی نوآبادیاتی سامراج نے مسلمانوں کی تہذیب، کامشن عروج پر پہنچادیا جس کے نتیجے میں مسلمان اپنے تمام تر وسائل کے ساتھ انکے دست نگر بن کے رہ گئے اور اسلام اور مسلمانوں کے لیے انتہا پسند، شدت پسند، بنیاد پرست نجانے کون کون سی اصطلاحات استعمال کی جانے لگیں۔حالانکہ اسلام میں نہ تشدد ہے نہ عوام الناس کا استحصال نہ خون خرابا اور نہ دہشت گردی۔دراصل اس کا تعلق طاقت کے تصور سے بھی ہے۔اسلام

طاقت کو اخلاق سے وابستہ کرتا ہے جبھی تو اقبال نے یہ لکھا تھا کہ ''میں تصادم کو سیاسی حیثیت سے نہیں بلکہ اخلاقی حیثیت سے ضروری سمجھتا ہوں'' (۷۹) طاقت اخلاقیات سے الگ ہو جائے تو وہ زہرِ ہلاہل اور ابلیسیت کو جنم دیتی ہے۔ اسلام اس زہر کو اخلاق سے وابستہ کر کے تریاق بنانا چاہتا ہے۔ جبھی تو اقبال کہتے ہیں کہ میں ''جسمانی قوت'' کی بجائے ''روحانی قوت'' کا قائل ہوں۔ ایسی تمام جنگیں جن کا مقصد محض کشور کشائی ہے مردود ہیں۔ لکھتے ہیں:۔

> ''میں روحانی قوت کا قائل ہوں لیکن جسمانی قوت پر یقین نہیں رکھتا۔ جب ایک قوم کو حق وصداقت کی حمایت میں دعوتِ پیکار دی جائے تو میرے عقیدے کی رُو سے اس دعوت پر لبیک کہنا اس پر فرض ہو جاتا ہے لیکن میں ان تمام جنگوں کو مردود سمجھتا ہوں جن کا مقصد محض کشور کشائی ہے۔'' (۸۰)

یہی وجہ ہے کہ ''مقصدِ حیاتِ مسلم اعلائے کلمۃ اللہ است و جہاد اگر محرک او جوع الارض باشد در مذہب اسلام حرام است'' (۸۱) چنانچہ طاقت کا حصول اور طاقت کا استعمال اعلیٰ اخلاقی اقدار اور امن وامان کے لیے ضروری ہے نہ کہ حرص وہوس کے لیے۔ خیر سے عاری قوت ابلیسی قوت ہے۔ نشۂ قوت جب بھی لادیں یا خیر سے عاری ہو جائے تو زہرِ ہلاہل سے بڑھ جاتی ہے۔ لادین قوت کے سیل وسبک سیر وزمیں گیر کے آگے عقل ونظر وعلم وہنر سب خس وخاشاک کی طرح بہہ جاتے ہیں۔ چنانچہ قوت کو جب اخلاقیات سے الگ کیا گیا وہ زہرِ ہلاہل بن گئی۔ ابلیسیت نے اسی زہر سے جنم لیا ہے۔ انسان کی قبا سو بار اسی چنگیزی کے ہاتھوں چاک ہوئی ہے:۔

اسکندر و چنگیز کے ہاتھوں سے جہاں میں
سو بار ہوئی حضرتِ انساں کی قبا چاک

تاریخِ الم کا یہ پیام ازلی ہے
صاحب نظراں! نشۂ قوت ہے خطرناک

اس سیل وسبک سیر وزمیں گیر کے آگے
عقل و نظر و ہنر ہیں خس و خاشاک

لادیں ہو تو ہے زہرِ ہلاہل سے بھی بڑھ کر
ہو دیں کی حفاظت میں تو ہر زہر کا تریاق

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۴۱/۵۴۱)

مغرب کا استعماری نظام ابلیسی نظام ہے۔ اس لیے اس کی قوت بھی ابلیسی قوت ہے۔

اس طاغوتی استعمار کو اپنا رعب و دبدبہ قائم رکھنے کے لیے طاقت کی جا و بے جا نمائش کی ضرورت رہتی ہے۔ استعمار و سامراج میں ابلیسی تکبیر اور ابلیسی قوت و برتری کا احساس دونوں یکجا ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ مغربی استعمار کے رہنماؤں میں بھی ابلیسی تکبر اور ابلیسی قوت و برتری کا احساس دونوں یجا ہو گئے ہیں۔ اسی احساس کی بدولت مغرب نے طاقت کا بڑا وحشیانہ استعمال کیا ہے۔ پہلی جنگِ عظیم اور دوسری جنگِ عظیم کی تباہی و بربادی، ہیروشیما اور ناگاساکی پر بموں کا برسانا، ویت نام کی جنگ، سرد جنگ کے خاتمے کے بعد دنیائے اسلام میں موجود دہشت گردی کے خاتمے کے لیے کیمیاوی ہتھیاروں کا جارحانہ استعمال، ڈیزی کٹر اور کلسٹر بموں سے ہونے والی تباہی پر وہ اقدامات میں جن کے نتیجے میں بے گناہ عوام الناس بھی ریزہ ریزہ ہوئے۔ ہنٹنگٹن اعتراف کرتا ہے کہ مغرب نے دنیا کو اپنے خیالات و اقدار کے بل پر نہیں بلکہ منظم تشدد کے ذریعے فتح کیا۔(۸۲) گویا مغربی سامراج کے قیام اور استحکام کا دار و مدار تشدد اور طاقت کے بل پر ہے۔ وہ طاقت جولادین ہو چکی ہے۔ بالخصوص عسکری قوت کی دہشت نے مغرب کو سامراجی طاقت بنا دیا ہے۔ دنیائے اسلام کے معدنی تیل کے ذرائع پر کنٹرول، بین الاقوامی تجارت اور تجارتی راستوں پر کنٹرول، سیاسی نظام پر سیاسی و معاشی یا دونوں کا متحدہ جبر جس کے ذریعے مسلم حکومتوں کو جب چاہے تبدیل کر دیا جاتا ہے۔ مغربی سامراج کی یہ طاقت علمی، عملی، معاشی، تکنیکی ہر طرح کی ہے۔ دراصل ملوکیت کی غذا، ملوکیت کا مذہب طاقت ہے۔ چنانچہ آج مغرب میکیاولی کے سیاست میں اقدار سے عاری معیاری طاقت کے تصور، ڈارون کے عشق سے عاری نظریۂ ارتقاء، نطشے کے خیر سے عاری نظریۂ قوتِ محض کی عملی تصویر بن کر رہ گیا ہے۔(۸۳) اقبال نے رموزِ بے خودی میں میکیاولی کو خیر سے عاری نظریات کی بنا پر ''مرسلِ شیطانی'' قرار دیا ہے جس نے مملکت کو معبود اور مذموم کو محمود بنا دیا۔ اقبال نے اس کے نظریات پر گرفت کی ہے اور جدید سیاسیات پر اس کے اثرات کو بیان کیا ہے۔(۸۴) چنانچہ ہنٹنگٹن لکھتا ہے:۔

''تہذیبوں کے مابین طاقت کا بدلتا ہوا توازن، ہتھیاروں کے پھیلاؤ، انسانی حقوق، نقل مکانی اور دیگر امور کے حوالے سے مغرب کے لیے اپنے اہداف حاصل کرنا مشکل سے مشکل تر بنتا جا رہا ہے۔ اس صورتحال میں اپنے

> نقصانات کم کرنے کے لیے مغرب کو دوسرے معاشروں سے تعلقات میں اپنی معاشی وسائل کی ترغیباتُ اور دھمکیوں کی حیثیت سے استعمال مہارت سے کرنا ہوگا۔ اپنے اندر اتحاد و اتفاق پیدا کرنا ہوگا۔ غیر مغربی اقوام کے درمیان اختلافات کو بڑھانا اور مقاصد کے لیے استعمال کرنا، دوسری تہذیبوں پر مغربی ٹیکنیکی اور فوجی برتری قائم رکھنا، اسلامی اور چینی ممالک کی روایتی غیر روایتی فوجی طاقت کی ترقی کی روک تھام کرنا ہوگی۔" (۸۵)

یہاں اس تفصیل کی ضرورت نہیں ہے کہ امریکہ و یورپ کی تمام تر فارن پالیسی (Foreign Policy) اور اقدامات ہنٹنگٹن کی ان تجاویز کے عین مطابق ہیں۔ یہ تجاویز میکیاولی کے تصورات اور تجاویز کی ترقی یافتہ شکل ہیں جیسا کہ خود مصنف نے اپنی کتاب کے پیش لفظ میں عالمی منصوبہ بندی کے لیے اس کی معنویت وافادیت کا ذکر کیا ہے۔ (۸۶) اور اس سے اقبال کے رموزِ بیخودی میں موجود میکیاولی کے بارے میں اس تجزیے کی بھی تائید ہوتی ہے جو انہوں نے میکیاولی کے عصرِ حاضر کی سیاسیات پر اثرات کے بارے میں کیا ہے اور جس کا مندرجہ بالا سطور میں ذکر کیا جا چکا ہے۔

میکیاولی نے ۱۵۱۲ میں اپنی تصنیف "کتاب الملوک" (The Prince) لکھی جس میں اس نے اپنی سیکولر تصورِ سیاست کی پوری وضاحت کی۔ (۸۷) اس نے مذہب اور اخلاق کی اجتماعی حیثیت سے انکار کیا۔ اس کے نزدیک نجی طور پر افراد چاہیں تو مذہب و اخلاق کی پابندی کر سکتے ہیں لیکن ریاست کو ان سے بالاتر ہونا چاہیے کیونکہ اخلاق ایک نجی قدر ہے اور ریاست مفادات کے تابع ہے۔ (۸۸) اس نے مملکت کے لیے جھوٹ، فریب، ظلم اور وعدہ خلافی کو جائز قرار دیا۔ مملکت کا فرض ہے کہ وہ اپنے بقا و استحکام کی خاطر کوشاں رہے۔ چاہے وہ کسی طرح بھی ہو۔ اس کے نزدیک قوت اور حصولِ قوت ہی قدرِ اعلیٰ ہے۔ قوت ہی ہر حق و باطل اور حق و انصاف کا پیمانہ ہے۔ حصولِ قوت کے لیے ہر حربہ جائز ہے کیونکہ اس کے بقول "مقصد خود وسائل کے لیے وجہِ جواز بن جاتا ہے۔"

> ''حکمران کو شیر کی طرح قوی اور لومڑی کی طرح مکار اور حیلہ باز ہونا چاہیے حتیٰ کہ وہ کسی ریاست کے ساتھ سیاسی معاہدہ بھی کرتا ہے تو اپنے مفاد کے لیے معاہدہ شکنی میں اسے مطلق دریغ نہ ہو''۔ ''ایک دور اندیش حکمران کو اپنے کسی عہد کا پابند نہ رہنا چاہیے۔'' جب یہ پابندی خود اس کے مفاد کے خلاف ہو۔''(۸۹)

میکیاولی نے ابن الوقتی کی حکمت عملی کو عین سیاست بتایا۔ جس پر ہر کامیاب اور مدبر سیاستدان کے لیے عمل ضروری ہے۔ وہ مملکت کو حق دیتا ہے کہ اپنے استحکام کے لیے جو ذرائع بھی وہ استعمال کرے جائز ہے۔

ہننگٹن کے جو بیانات مذکورہ بالا سطور میں درج کیے گئے ہیں۔ ان میں میکیاولی کے بیانات کی گونج صاف سنائی دیتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال کا تجزیہ بالکل درست ہے کہ مغرب میں میکیاولی کے نظریات کو بے حد مقبولیت حاصل ہوئی۔ نہ صرف اپنے زمانے میں بلکہ عہدِ جدید میں بھی یہ کتاب مغربی سیاست کے لیے آسمانی صحیفے کی حیثیت رکھتی ہے۔

بقول جے۔ آر۔ ہیل:۔

> "Machiavell's assumption that state must pursue a policy of self interest in terms of a "Raison d'etaar" not a Bible morality, was later echoed by theosists like Hegel, and men of action like Bismark and Hitlor".(90)

ہمارے عہد میں امریکہ کی سیاست جو بالخصوص مسلمانوں کے حوالے سے منافقت، عیاری، مکاری اور وعدہ شکنی کا شکار ہے۔ اس سے بھی میکیاولی کے گہرے اثرات کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ پس ملوکیت کا مذہب طاقت ہے۔ مغربی ابلیسی نظام خود کو کسی بھی صورت میں، جائز و ناجائز ذرائع کے ذریعے مستحکم کرنا چاہتا ہے۔ اسے قوت و اقتدار سے غرض ہے چاہے جس طرح

ملے۔ تیل کے ذخائر کے لیے آج مغربی سامراج جس طرح تشدد اور طاقت کے بھیانک مظاہرے کر رہا ہے وہ ہر باشعور فرد کی نظر میں ہے۔

یہ سب اس لیے بھی ہے کہ مغربی سامراج تو مستحکم ہے ہی مسلمان جرمِ ضیعفی کا شکار ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ طاقت انسان کا بہترین سرمایۂ حیات ہے اور انفرادی و اجتماعی نشو ونما طاقت ہی کے ذریعے ہو سکتی ہے۔ اسی وجہ سے اسلام طاقت کے حصول کو لازمی قرار دیتا ہے۔ اقبال کی پہلی مثنوی ''اسرارِ خودی'' سراسر طاقت کے حصول سے متعلق ہے۔ لیکن ''نیابتِ الٰہی'' کی منزل تک پہنچنے کے لیے پہلے ''اطاعت'' اور ضبطِ نفس کے مراحل سے گزرنا پڑتا ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ طاقت مل ہی نہیں سکتی جب تک کہ ''اطاعت'' اور ''ضبطِ نفس'' اپنے اندر نہ پیدا کر لیا جائے۔ (۹۱) اسی طرح اقبال نے ''ضربِ کلیم'' میں ''زورِ حیدری'' پر زور دیا ہے۔ (۹۲) اقبال کے نزدیک طاقت بے حد ضروری ہے خود اسلام کے لیے بے حد ضروری ہے۔ ورنہ اسلام افیون بن کر رہ جائے گا۔ طاقت کے بغیر مذہب فلسفہ ہے۔ چنانچہ آج عالمِ اسلام اور اسلام کی صورتحال ایک افیون اور فلسفے ہی کی تو ہے۔ مغربی استعمار دنیائے اسلام کے وجود کو نوچ نوچ کر کھا رہا ہے۔ یہ سب طاقت کے فقدان کا نتیجہ ہے۔ ''جرمِ ضیعفی'' کی سزا ہے اگر مسلمان جرمِ ضعیفی کا شکار نہ ہوتے تو مغربی استعمار کی یہ جرأت ہی نہ ہوتی۔ گویا طاقت کے توازن میں برابری، امن معاہدوں اور بین الاقوامی ہم آہنگی کو جنم دے سکتی ہے۔ چنانچہ ہر ہیئتِ اجتماعیہ پر قوت کا نشو ونما تحفظ کے نقطۂ نظر سے لازم آتا ہے۔ تاہم ''زورِ حیدری'' اپنے نفس کے لیے، مال و دولت کے لیے، اقتدار کے لیے استعمال نہیں ہوتا۔ قوت لادیں ہو جائے تو زہرِ ہلاہل بن جاتی ہے۔ اسلام نے اس زہر کو اخلاق سے وابستہ کر کے تریاق بنایا ہے۔

اگر لہو ہے بدن میں تو خوف ہے نہ ہراس — اگر لہو ہے بدن میں تو دل ہے بے وسواس
جسے ملا یہ متاعِ گراں، بہا اس کو — نہ سیم و زر سے محبت ہے، نے غمِ افلاس

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص۱۴۹/۴۹۳)

آخری شعر کا دوسرا مصرعہ قوت کی جہت و غایت بھی متعین کرتا ہے۔ قوت کے حصول کے باوجود بے نیازی اخلاق سے پیدا ہوتی ہے۔ چنانچہ طاقت کا استعمال اور طاقت کا حصول اعلیٰ اخلاقی اقدار کے لیے ہے نہ کہ حرص و ہوس کے لیے، مغربی استعمار کی طاقت لادین ہو کر، اخلاق

سے الگ ہو کر زہرِ ہلاہل بن چکی ہے۔اسلام تو طاقت جیسی چیز کو بھی مثبت رُخ پر یعنی امن وامان کی راہ پر، حریت، مساوات اور اتحادِ انسانی کے راستے پر ڈالتا ہے جبکہ بقول اقبالؒ:۔

''مسٹر ڈکسن کا ذہن ابھی تک یورپ والوں کے اس قدیم
عقیدے سے آزاد نہیں ہوا کہ اسلام سفا کی اور خونریزی کا
درس دیتا ہے۔''(۹۳)

آج بھی یہی صورتحال ہے مغربی مفکرین اور رہنماؤں کا ذہن بھی ابھی تک یورپ والوں کے اس قدیم عقیدے سے آزاد نہیں ہوا کہ اسلام سفا کی اور خونریزی کا درس دیتا ہے۔اس لیے کہ مغربی استعمار کو اپنے استحکام کے لیے اسی تصور کی ضرورت ہے جیسا کہ گذشتہ صفحات میں ڈاکٹر جاوید اقبال کے حوالے سے بیان ہوا کہ ملوکیت کو ہر حال میں ایک دشمن کی ضرورت ہے جو اسے متحرک و توانا رکھے ''موجود منظرنامے میں مغربی ملوکیت کا یہ دشمن مسلم دہشت گردی ہے۔''(۹۴)

جدید استعمار بین الاقوامی اداروں کو بھی اپنی طاقت کے استحکام کے لیے استعمال کرتا ہے۔جیسا کہ گذشتہ صفحات میں میڈیا کا ذکر ہوا۔اس اعتبار سے مغرب کے ادارے امن وامان اور انصاف کے قیام کے بجائے جبر واستحصال کا باعث ہیں اور استعمار کے دست و بازو اور آلۂ کار کی حیثیت رکھتے ہیں۔ڈاکٹر سید عبداللہ نے لکھا ہے کہ ہمارے زمانے میں لیگ آف نیشنز یا یونائیٹڈ نیشنز جیسے ادارے قائم کیے گئے ہیں لیکن حالات شاہد ہیں کہ یہ بھی مغربی طاقتوں کے استعمار اور تغلب کے اکھاڑے ہیں اور ان کا اثر چھوٹی اقوام میں ثالث بننے اور اس میں (Foulplay) کرنے تک محدود ہے۔یہ مقہور و مجبور مسلم دنیا کو فریب دینے کی کوشش ہے۔ مغرب کی محرومی یہ ہے کہ اس کے پاس صحیح غلط کی روحانی بنیاد نہیں۔(۹۵) اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ چند دہشت گردوں کے خاتمے کے ساتھ ساتھ لاکھوں بے بس انسان بھی لقمۂ اجل بن جاتے ہیں۔مغرب، مغربی اداروں اور مغربی کانفرنسوں کے اس کردار کو اقبال نے اپنے دور میں خوب پہچان لیا تھا۔وہ لکھتے ہیں:۔

''مسٹر ڈکنسن نے درست کہا ہے کہ جنگ خواہ حق و
صداقت کی حمایت میں ہو یا ملک گیری اور فتح مندی کی

خاطر، تباہی و بربادی اس کا لازمی نتیجہ ہے۔ اس لیے ہر صورت میں اس کے استحصال کی کوشش کرنی چاہیے مگر ہم دیکھ چکے ہیں کہ معاہدے لیگیں، پنچایتیں، کانفرنسیں، جنگ وجدل کا استیصال نہیں کرسکتیں۔ اگر اس سعی و کاوش میں ہمیں پہلے سے مؤثر طور پر کامیابی بھی ہوجائے تو زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ استعمار پسند اقوام جن قوموں کو تہذیب وتمدن میں اپنا ہم سر نہیں سمجھتیں انہیں اپنے جور واستبداد اور استحصال کا نشانہ بنانے کے لیے پُرامن وسائل اختیار کرلیں گی۔" (۹۶)

اقبال کا یہ آخری جملہ بالخصوص قابلِ توجہ ہے کہ استعمار پسند اقوام جور و استبداد اور استحصال کا نشانہ بنانے کے لیے "پُرامن وسائل" اختیار کرلیں گی۔ اس کا مطلب ہے کہ اقبال جدید استعمار کی اس نفسیات اور ان حربوں سے بھی واقف تھے کہ سامراج کس طرح بعض اوقات تشدد کے بجائے پُرامن وسائل کو اپنی طاقت اور اقتدار کے استحکام و دوام کے لیے استعمال کرتا ہے۔ چنانچہ اقبال اور سید عبداللہ کے بیان کو مدنظر رکھا جائے تو صاف محسوس ہوتا ہے بین الاقوامی مغربی ادارے اقوامِ متحدہ، ورلڈ بینک، آئی ایم ایف، یورپی یونین، نیٹو، مغربی میڈیا، وغیرہ ایسے ہی پُرامن وسائل ہیں جن کو مغربی استعمار پسند طاقتیں اپنی قوت کو قائم رکھنے اور پسماندہ اقوام کو بالخصوص اسلام کو اپنے جور واستبداد اور استحصال کا نشانہ بنانے کے لیے استعمال کررہی ہیں۔ یہ ادارے نہ چاہتے ہوئے بھی مغربی نوآبادیاتی نظام کی طاقت، اور تہذیبی مشن کا وسیلہ بن کر رہ گئے ہیں۔ یہ چیز بھی نوآبادیاتی نظام کی منظم ابلیسی حکمتِ عملی اور اس کی کامیابی کو ظاہر کرتی ہے۔

نوآبادیاتی سامراجی نظام اپنی طاقت کو برقرار رکھنے اور اسے مستحکم کرنے کے لیے اپنی عقلِ طاغوتی کے ذریعے کس طرح ابلیسی حکمتِ عملی ترتیب دیتا ہے۔ اس کو سمجھنے کے لیے دوسری جنگِ عظیم کے بعد سے آج تک کی عالمی صورتحال کو دیکھنا چاہیے۔ اقبال کے تمام تر شعری ونثری سرمائے کو مدنظر رکھا جائے تو محسوس ہوتا ہے کہ اقبال نے اپنی فکری وسیاسی بصیرت کی بنا پر آنے والی استعماری آہٹوں کو محسوس کرلیا تھا چنانچہ "پیامِ مشرق" کے دیبا میں جہاں انہوں

مغربی تہذیب میں امریکہ کے ابھرنے کی طرف اشارہ کیا ہے (اس کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے)۔ وہاں ''ابلیس کی مجلسِ شوریٰ'' اور ''پیغامِ افغانی با ملتِ روسیہ'' میں سرمایہ داری اور اشتراکیت کی کشمکش کو بھی اپنا موضوع بنایا ہے۔(۹۷)

اقبال نے اشتراکیت کو ایک مکمل نظامِ معیشت کے طور پر قبول نہیں کیا تھا البتہ ان کے نزدیک اس کے بعض اجزاء اسلام سے ہم آہنگ ہیں۔ اقبال ۲۱ر اپریل ۱۹۳۸ء کو فوت ہوئے۔ یہ وہ وقت تھا جب سرمایہ دارانہ نظام اور اشتراکیت کی کشمکش کا اعلانیہ تو آغاز نہیں ہوا تاہم یہ کشمکش غیر محسوس طریقے سے اقبال ہی کے دور میں شروع ہو چکی تھی اور اقبال نے عالمی سیاسی و اقتصادی صورتحال کے تناظر میں محسوس کر لیا تھا چونکہ اشتراکیت بھی سرمایہ دارانہ نظام کے مقابلے میں عروج حاصل کرتی جا رہی ہے اس لیے اس کی مخاصمت سرمایہ دارانہ نظام سے لازمی ہے۔ وہ دیکھ رہے تھے کہ ایک طرف تو سرمایہ دارانہ نظام اور اشتراکیت کی یہ صورتحال ہے جبکہ دوسری طرف یہ حال ہے کہ اسلام کی انقلابی فکر ملائیت، خانقاہیت اور ملوکیت کی وجہ سے مسموم ہو کر رہ گئی ہے۔ اسلام کے پاس اب کوئی ایسی قوت نہیں جو سرمایہ دارانہ استعماری نظام سے مقابلہ کر سکے لیکن ابھرتی ہوئی روسی طاقت کے لیے ممکن تھا کہ وہ ''کلیسائیوں کے لات و منات'' کو پاش پاش کر ڈالے اسی لیے اقبال کو اس ''دہریت روس'' میں بھی ایک تعمیری پہلو نظر آتا تھا۔ اس لیے اقبال کی نظریں ''بالشویک روس'' کی طرف اٹھنے لگیں۔(۹۸) چنانچہ اقبال نے مسلمانوں کو دعوت دی کہ وہ اس فکری ارتقاء یعنی اشتراکیت کا مطالعہ کریں اور اپنی تہذیب و ثقافت کی حفاظت اور مغربی سامراج کی غلامی سے آزادی کے لیے اس کے صحت مند پہلوؤں سے استفادہ کریں۔ ان کا خیال تھا کہ ''روس کی یہ گرمیٔ گفتار بے سود نہیں'' ہے مسلمانوں کو چاہیے کہ وہ ''قل العفو'' کی حقیقت کو سمجھیں انہوں نے اپنی نظم ''اشتراکیت'' میں اسی خیال کا اظہار کیا ہے۔(۹۹) وہ چاہتے تھے کہ جس قسم کا انقلاب روس میں برپا ہوا تھا اسی قسم کا انقلاب ملتِ اسلامیہ میں برپا ہو لیکن اس کا محرک اسلام ہونا چاہیے نہ کہ الحاد تا کہ ''لا'' کے بعد ''الّا'' کی طرف قدم اٹھ سکے۔(۱۰۰) چونکہ اشتراکیت اور اسلام میں ''لا'' کا پہلو مشترک ہے، روس نے ''لاء'' کہہ کر سرمایہ داری کی نفی کی تھی، اقبال بھی چاہتے تھے کہ مسلمان سرمایہ دارانہ نظام کے خلاف بغاوت کر کے اس کی نفی کر دیں۔ تا کہ مغرب کے نو آبادیاتی نظام سے نجات حاصل کر سکیں۔ اشتراکیت کے تین پہلو اقبال کے لیے بڑی کشش

رکھتے تھے۔

لاسلاطیں لاکلیسا، لا الہٰ

(پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق/کلیاتِ اقبال فارسی، ص۱۹/۸۱۵)

چونکہ اشتراکی انقلاب نے سرمایہ داری کے سامنے ''لا'' کا نعرہَ بغاوت بلند کیا تھا اس لیے اس انکار نے مغربی سامراج کے مقابلے میں مسلمانوں کے لیے سامراجی غلامی سے انکار کا راستہ روشن کر دیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال اشتراکی انقلاب کا خیر مقدم کرتے ہیں اور اسے عظیم قرآنی انقلاب کا دیباچہ سمجھتے ہیں۔ اقبال سرمایہ دارانہ استعماری نظام کی شکست و ریخت میں اشتراکی روس کے کردار کو اسلام کی آزادی اور اسلامی انقلاب کا دیباچہ اور مرحلہَ اول سمجھتے تھے۔ اقبال کے نزدیک اسلام اور اشتراکیت میں صرف دہریت کا فرق تھا۔ یعنی فرق تھا تو صرف لا و اِلاّ کے مقامات کا۔ ''پیغامِ افغانی بالمت روسیہ'' میں اسی بات پر زور دیا گیا کہ انقلاب کا منفی عمل تو ہو چکا اب مثبت عمل ضرورت ہے کہ جمال کی قدریں پیدا کی جائیں۔ قیصریت کے خاتمے کے لیے بے شک طبقاتی جنگ کے ابتدائی مرحلے پر 'لا' کی ضرورت تھی مگر متحد انسانیت کی تعمیر کے لیے ''اِلاّ'' کے سوا اقبال کے نزدیک اجتماعی زندگی کے لیے اور کوئی راستہ نہیں۔ لا و اِلاّ کا وہ بنیادی فرق ہے جس سے اشتمالیت اور اقبال کے اسلامی اشتراکیت کے تصور میں فرق پیدا ہوتا ہے۔(۱۰۱)

لا و اِلاّ کی کارفرمائی بیان کرتے ہوئے اقبال نے درحقیقت مسلمانوں کو لا الہٰ اِلاّ اللہ کی انقلابی معنویت سمجھنے کی طرف متوجہ کیا ہے اور اشتراکی روس سے استفادے کی تلقین کی ہے۔ خدائے واحد کا اثبات اس وقت تک نہیں ہوسکتا جب تک کہ شہنشاہیت، پاپائیت اور دیگر جھوٹے خداؤں کو پاش پاش نہ کر دیا جائے۔ اشتراکی روس نے دنیائے انسانیت کو ''لاسلاطیں لاکلیسا لا الہٰ'' تک تو پہنچا دیا۔ اب ''اِلاّ اللہ'' یعنی خدا کے اثبات کی ضرورت ہے۔ اشتراکی روس کے انقلاب میں مسلمانوں کے لیے یہ درس پوشیدہ ہے کہ وہ بھی مغربی نمرود کی خدائی کے باطل دعووں کے سامنے لا کا نعرہ بلند کریں۔ ''نعرہَ لا پیشِ نمرودے بزن'' (پس چہ باید اے اقوامِ شرق/کلیاتِ اقبال فارسی، ص۱۹/۸۱۵)

تا کہ حقیقی طور پر ''اِلاّ اللہ'' کی منزل تک پہنچ سکیں۔ اقبال ''لاسلاطیں، لاکلیسا، لا الہٰ'' کی حد تک تو اشتراکی روس سے استفادے کی تلقین کرتے ہیں لیکن ساتھ ہی اشتراکیت کو لا الہٰ کے

مقام سے الا اللہ کی منزل تک پہنچنے کا درس دیتے ہیں چنانچہ اقبال چاہتے تھے ایک طرف تو مسلمان ''ترکِ فرنگ'' کر کے اشتراکیت سے استفادہ کریں۔ دوسری طرف وہ چاہتے تھے کہ اشتراکی روس بھی اپنے ''ایام'' کو ''ایامِ شرق'' سے وابستہ کرے اور ''لا'' کے بعد ''الاّ'' کا پہلو اپنے اندر پیدا کرے۔ (۱۰۲) لیکن انہوں نے ملوکیت، ملائیت اور سامراجی استعماری سرمایہ دارانہ نظام کی ابلیسی ذہنیت اور سازشوں کے تحت یہ خطرہ محسوس کر لیا تھا کہ کہیں اس کے برعکس نہ ہو جائے۔ یعنی اشتراکیت فرنگ کی جھولی میں نہ جا گرے اور مسلمان اپنی تنگ نظری کی بنا پر سرمایہ داری کے غلام نہ بن کر رہ جائیں اور ہم دیکھتے ہیں کہ وہی ہوا جس کا اقبال کو خطرہ تھا اور جس کا اظہار انہوں نے ''ابلیس کی مجلسِ شوریٰ'' اور ''پیغامِ افغانی باملتِ روسیہ'' (جاوید نامہ) میں کیا ہے۔ (۱۰۳) یعنی مغربی استعمار نے اسلام اور اشتراکیت دونوں کے گرد جال بننے کا بندوبست کر لیا۔ اس سلسلے میں مغرب نے ملوکیت (جس کو اقبال نے ''لردانِ فرنگی'' اور ''مریدانِ فرنگ'' کے نام سے یاد کیا ہے۔ (۱۰۴) مُلائیت، خانقاہیت، نوآبادیاتی دور کے اداروں اور بورژوا طبقے کی سرپرستی، بنیاد پرستی اور شدت پسندی کے حربے استعمال کیے۔ اشتراکیت کو ایک نظامِ معیشت کی بجائے ایک لادینی نظام کے طور پر پیش کیا گیا۔ اس کے لیے 'جہاد' کے حربے کو استعمال کیا گیا۔ مسلمانوں کے مذہبی جذبات کو ابھارا گیا۔ پچھلے ۵۰، ۶۰ سال کی سیاست جو معیشت کے گرد گردش کر رہی ہے اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ مسلمانوں کو اور اسلام کو اشتراکیت کے خلاف محاذ بنانے کے لیے استعمال کیا گیا۔ (۱۰۵) چنانچہ کور ذوق مُلائی ذہنیت کے حامل مسلمانوں کی بدولت عام مسلمان بھی اشتراکیت کو ایک اقتصادی ڈھانچے کے طور پر جانچنے سے محروم رہے۔ بقول فتح محمد ملک:۔

> ''(اقبال) ایک سچے اور پکے مسلمان تھے۔ نظامِ اشتراکیت کے معاشی تصورات کو وہ اسلام کے معاشی انصاف کے تصورات سے بڑی حد تک ہم آہنگ سمجھتے تھے۔ وہ اشتراکیت کو کوئی مذہب نہ سمجھتے تھے بلکہ ان کی نگاہ میں ''اشتراکیت کا نظامِ ایک ایسا معاشی تجربہ تھا جو دنیائے اسلام کی سرحدوں کے آس پاس روبہ عمل تھا اور جس سے دنیائے اسلام سبق اندوز ہو کر قرآن کریم کی معاشی حکمت

عملی کی جانب متوجہ ہو سکتی تھی۔"(۱۰۶)

لیکن مسلمان اقبال کی طرح غیر متعصب ہو کر سوچ ہی نہ سکے اور مغربی تہذیب کی پراکسی وار (Proxy war) میں استعمال ہوتے رہے۔ اس طرح مغرب اسلام ہی کے ذریعے اپنے آپ کو مستحکم کرتا رہا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مغربی استعمار سے نجات کے لیے اسلام اور اشتراکیت نہ ایک دوسرے کو پہچان سکے، نہ مصلحت اور وقت کی ضرورت کے تحت ایک دوسرے کے قریب آ سکے۔ نہ عالم اسلام ''ترک فرنگ'' کر سکا اور نہ اشتراکی روس اپنے 'مقدر' کو ''ایامِ شرق'' سے وابستہ کر سکا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اشتراکیت ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہو گئی اور مسلمان فرنگ کے استعماری شکنجے میں پہلے سے بھی زیادہ کستے چلے گئے۔ اقبال کے افکار میں یہ اشارہ موجود ہے کہ مغربی سامراج اشتراکیت سے تو محدود مطابقت و مفاہمت اپنے مفادات کے لیے پیدا کر سکتا ہے اسلام سے نہیں۔

کب ڈرا سکتے ہیں مجھ کو اشتراکی کوچہ گرد
یہ پریشاں روزگار آشفتہ مغز، آشفتہ ہو
ہے اگر مجھ کو خطر کوئی تو اس امت سے ہے
جس کی خاکستر میں ہے اب تک شرارِ آرزو
جانتا ہے جس پہ روشن باطنِ ایام ہے
مزدکیت فتنۂ فردا نہیں، اسلام ہے

(ارمغانِ حجاز/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۷/۷۰۹)

''ابلیس کی مجلسِ شوریٰ کے ان اشعار میں یہ اشارہ بھی موجود ہے کہ ابلیسیت کو اشتراکیت کی طرف سے نہیں اسلام سے خطرہ ہے۔ ابلیس کے لیے ''فتنۂ فردا'' اسلام ہے نہ کہ اشتراکیت۔ چنانچہ آج اشتراکی روس، اشتراکیت کا لیڈر، امریکہ کا اتحادی بن چکا ہے۔ نیٹو جو امریکہ و یورپ نے روس کے خلاف بنائی تھی اب اس میں خود روس بھی شامل ہے اور ''تہذیبوں کا تصادم'' (ہنٹنگٹن) کی جدید تھیوری کے مطابق مغرب اسلام سے براہِ راست متصادم ہے۔ اقبال کو معلوم تھا کہ ''پچھلے پانچ سو برس سے الٰہیات اسلامیہ پر جمود کی کیفیت طاری ہے۔''(۱۰۷) اقبال کے تجزیے کے عین مطابق مسلمان اس امر کا موازنہ کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے کہ پانچ سو

سال میں اب تک دنیا کی سیاسی، تہذیبی، اقتصادی قوتوں اور عوامل میں کس نوعیت کی تبدیلی پیدا ہو چکی ہے۔ چنانچہ دوسری جنگِ عظیم کے بعد مغربی سامراج نے کمیونزم کے ساتھ سرد جنگ کا آغاز کیا تو سرمایہ دارانہ نظام کی خواہش یہی تھی کہ اس کی جنگ کوئی اور لڑے اور اس سے بہتر کیا ہو سکتا تھا کہ اشتراکی روس کے خلاف اس کی لڑائی اسلام لڑے۔ یہ پراکسی وار (Proxy War) تھی۔ اس کا فائدہ یہی ہونا تھا کہ کم از کم دونوں میں سے ایک مکمل طور پر شکست کھا جائے جو بچ جائے اس کے ساتھ بعد میں آسانی سے نپٹا جائے۔ چنانچہ آج اسلام سے نمٹنے کا عمل جاری ہے۔ اسلام جو امن، بھائی چارے، مساوات، رواداری کا دین ہے جس میں دہشت گردی جیسے اقدامات کا کوئی تصور ہی نہیں ہے اور اسی لیے بحیثیت مجموعی مسلمان جو سلامتی اور امن کے خواہاں ہیں، دہشت گردی کے خلاف ہیں اور اس کے خاتمے کے خواہش مند ہیں ____ چند دہشت گردوں کی بدولت اسلام اور مسلمانوں پر تشدد اور دہشت گردی کے الزامات لگنے لگے۔ یوں محسوس ہوتا ہے کہ روس کے خلاف ساری جدوجہد مسلمانوں کے اپنے خلاف تھی گویا آج کا تصادم سرد جنگ کے تسلسل میں ہے۔ (۱۰۸) مغربی سامراج نے اپنے ابلیسی مزاج کے تحت، عقلِ عیار کی بدولت، اپنی طاغوتی حکمت، عملی کے بَل پر اشتراکیت کو شکست دے کر استعماری معاشی سرمایہ دارانہ نظام کو یک قطبی نظام کے طور پر ابھارا ہے۔ (۱۰۹) چنانچہ ''ابلیس کی مجلسِ شوریٰ'' میں مندرجہ بالا اشعار بالخصوص یہ مصرع ''مزدکیت فتنۂ فردا نہیں اسلام ہے'' عہدِ حاضر کی ایک بہت بڑی صداقت کی حیثیت رکھتا ہے اور اسے اسی تناظر میں دیکھنا بھی چاہیے اور یہ شعر بھی:۔

مست رکھو ذکر و فکرِ صبح گاہی میں اسے
پختہ تر کر دو مزاجِ خانقاہی میں اسے

(ابلیس کی مجلسِ شوریٰ/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۷۰۹/۱۷)

چنانچہ اس وقت مغرب کا بین الاقوامی استعماری معاشی سرمایہ دارانہ نظام اپنی چالوں، حربوں، حکمتِ عملی اور عقلِ طاغوتی کے بل پر ایک یک قطبی معاشی نظام کے طور پر موجود ہے اور اس کے باریک نظر نہ آنے والے جالوں میں پسماندہ اقوام بالخصوص مسلمان جکڑے ہوئے ہاتھ پاؤں مار رہے ہیں۔ اقبال کو سرمایہ دارانہ نظام کی چیرہ دستیوں کا احساس تھا ''پیامِ مشرق'' کی نظمیں ''محاورہ مابین حکیم فرنسوی اگسٹس کومٹ و مزدور''، ''موسولینی و قیصر ولیم''، ''قسمت نامہ

سرمایہ دار و مزدور"، "نوائے مزدور" وغیرہ اس حوالے سے قابلِ ذکر ہیں۔ ان میں بالخصوص "قسمت نامۂ سرمایہ دار و مزدور" خصوصیت سے قابلِ ذکر ہے۔ پانچ اشعار کی اس مختصر نظم میں سرمایہ دارانہ سامراجی ذہن کی ایسی تصویر کھینچی گئی ہے کہ باید و شاید۔ اس موضوع پر اتنی حسین و جمیل، بلیغ و فصیح، ادبی جمالیات سے بھرپور، رفعت و بلندی کی حامل نظم اردو تو کیا پورے فارسی لٹریچر میں موجود نہیں ہے خود اقبال کے ذخیرے میں بھی اس موضوع پر ایسی شاندار نظم موجود نہیں۔

سرمایہ دار مزدور کو مخاطب کر کے کہتا ہے:۔

غوغائے کارخانۂ آہنگری زمن | گلبانگِ ارغنونِ کلیسا ازانِ تو
نخلے کہ شہ خراج بروی نہد زمن | باغِ بہشت و سدرہ و طوبیٰ ازانِ تو
تلخابۂ کہ دردِ سر آرد ازانِ من | صہبائے پاکِ آدم و حوا ازانِ تو
مرغابی و تدرو و کبوتر ازانِ من | ظلِّ ہما و شہپرِ عنقا ازانِ تو
ایں خاک و آنچہ در شکمِ او ازانِ من | وز خاک تابہ عرشِ معلٰی ازانِ تو

(پیامِ مشرق/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۲۱۵/۳۸۵)

اس نظم کا موضوع یہ ہے کہ زندگی کی ساری محنت، ساری جدوجہد مزدور کی قسمت میں ہے مگر اس کا سارا ثمر ساری آسائش سرمایہ دار کے لیے ہے۔ اس تقسیم میں سرمایہ دار نے تمام تر مادی وسائل اپنے پاس رکھ لیے ہیں اور سارے روحانی خواب وخیال مزدور کی جھولی میں ڈال دیے ہیں، سرمایہ دار مذہب کو حقیقی روحانی انقلابی زندہ قوت کے طور پر پیش کرنے کی بجائے ایک "افیون" اور "داروئے بیہوشی" بنا کر پیش کرتا ہے اس "داروئے بیہوشی" اور افیون سے خواجہ مزدور کو بے ہوش رکھتا ہے۔ مزدور مذہب کی انقلابی روح کو بھلا بیٹھتا ہے اور اپنا تمام سرمایہ خیالی دیوتاؤں، سکر کی لذت میں لٹوا بیٹھتا ہے۔ سرمایہ دار مکر کی چالوں سے بازی لے جاتا ہے۔ مزدور انتہائے سادگی میں مار کھا جاتا ہے۔"(۱۱۰)

سرمایہ دارانہ نظام نے انسان کو اپنے چنگل میں یوں جکڑ لیا ہے کہ لوگ اپنے حقیقی معبود کو بھول بیٹھے ہیں۔ مشرق کا خدا مغرب ہے اور مغرب کا خدا روپیہ پیسہ۔ جب "لینن خدا کے حضور میں حاضر ہو کر مادی جدلیات سے انکار کر دیتا ہے تو اقبال اور لینن میں کوئی اختلاف نہیں رہتا وہ بھی اقبال کی طرح خدا سے پوچھتا ہے کہ:۔

وہ کون سا آدم ہے کہ تو جس کا ہے معبود ‏ ‏ ‏ وہ آدمِ خاکی کہ جو ہے زیرِ سماوات؟
مشرق کے خداوند سفیدانِ فرنگی ‏ ‏ ‏ مغرب کے خداوند درخشندہ فلزات

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۱۰/۴۳۴)

لینن نے ابتدائی اشعار میں اپنی دہریت پسندی کی ذمہ داری بڑی حد تک مغرب کے سرمایہ دارانہ نظام اور اس کے پروردہ علوم پر ڈالی ہے۔ بالفاظِ دیگر اشتراکیت کی دہریت اور مغرب کی لادینیت کا ذمہ دار مغرب کا مہاجنی سرمایہ دارانہ نظام ہے۔

یورپ میں بہت روشنی علم و ہنر ہے ‏ ‏ ‏ حق یہ ہے کہ بے چشمۂ حیواں ہے یہ ظلمات
بے کاری و عریانی و مے خواری و افلاس ‏ ‏ ‏ کیا کم ہیں فرنگی مدینت کی فتوحات

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۰۹ تا ۱۱۱/۴۳۳، ۴۳۵)

فرنگ مدنیت وہ سامراجیت ہے جو اپنے منافع کے لیے زندہ اجسام کو بھی مشین بنا دیتی ہے۔ یہ تو وہ سامراج ہے جو نہ صرف دور دراز کے براعظموں بلکہ اپنے ملکوں کے مزدور اور عوام الناس کو بھی روپے پیسے کے لیے اپنی مشین بنا لیتا ہے۔

ہے دل کے لیے موت مشینوں کی حکومت
احساسِ مروت کو کچل دیتے ہیں آلات

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۱۱/ ۴۳۵)

عزیز احمد نے درست لکھا ہے کہ اقبال کا یہ شعر مشینوں کے استعمال کے لیے نہیں بلکہ سرمایہ دارانہ سامراج کے خلاف ہے جو مشین پر اپنی حکومت کی بنیاد قائم کرتا ہے۔(۱۱۱) مغرب کا یہ صنعتی نظام انسان کو شے تصور کرتا ہے اور اپنے معاشی مفاد کے لیے کارخانے کے ایک پُرزے کی طرح استعمال کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مغرب کا سرمایہ دارانہ نظام خالصتاً کاروباری بنیادوں پر استوار ہے۔ فرد اپنے سرمایہ کا جو چاہے کرے، جیسے چاہے استعمال کرے، اس میں اخلاقی عناصر مفقود ہیں اور اس کی بنیاد خالصتاً بیوپاری نقطۂ نظر یا مادیت پر ہے۔ بندہ و آقا کی تقسیم اس نظام کی خصوصیت ہے۔

تمیزِ بندہ و آقا فسادِ آدمیت ہے
حذر اے چیرہ دستاں! سخت ہیں فطرت کی تعزیریں

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۲۸۶/۳۰۲)

بندۂ مزدور کے اوقات اتنے تلخ ہیں کہ لینن خدا سے سوال کرتا ہے کہ سرمایہ پرستی کا سفینہ کب ڈوبے گا؟ یہ سوال دراصل اقبال کا ہے اور اقبال نے یہاں بھی ''شکوہ'' والے اسلوب میں پسماندہ اقوام کو سرمایہ دارانہ استعماری نظام کے خاتمے کے لیے اس کے خلاف کھڑے ہونے کے لیے کہا ہے۔

تو قادر و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں ہیں تلخ بہت بندۂ مزدور کے اوقات
کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ دنیا ہے تری منتظرِ روزِ مکافات

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص۱۱۲/۴۳۶)

اقبال کے نزدیک اسلام میں سیاست کی طرح معیشت بھی مقصودِ بالذات نہیں ہے اس کا مقصد خودی یا ذاتِ انسانی کی حفاظت اور اس کے حوالے سے تہذیبِ وطن کی پرورش اور فلاحِ عامہ ہے۔ اس لیے اسلام تجارت کی آزادی پر اخلاقیات اور قوانین کی تحدید عائد کرتا ہے۔ اقبال کے نزدیک اسلام کسی طور پر مغرب کے اس نظریے کا قائل نہیں ہو سکتا کہ معاشیات کا کھیل معاشیات کے طور پر کھیلا جانا چاہیے، اسے اخلاق و مذہب یا انسانیت سے علیحدہ رکھنا چاہیے۔ اسلام میں معاشی عمل سیاسی عمل کی طرح مقصود بالذات نہیں۔ اس لیے فرد کا معاشی عمل بھی اسی حد تک آزاد ہے جس حد تک کہ وہ فلاحِ عامہ کے مطابق ہو اور بہبودِ انسانی کا وسیلہ بن سکے۔ اسلام ملکیت کے جذبے کو تسلیم کرتا ہے اس لیے کہ ملکیت کا احساس انفرادی جبلت ہے لیکن اس انفرادی جبلت پر اسلام اخلاق کی روک لگاتا ہے۔ اسلام ملکیتی سرمائے کو تسلیم کرتے ہوئے اس پر ایسی حدود عائد کرتا ہے کہ یہ انسانیت کے لیے مضر ہونے کی بجائے طبقاتی تقسیم اور کشمکش پیدا کرنے کی بجائے تمدنی فلاح کا باعث بن جائے یوں انفرادی آزادی جو تہذیب و تمدن کی جان ہے، مجروح نہیں ہوتی اور فرد جماعت سے بھی وابستہ ہو جاتا ہے۔ اس طرح یہ نقطۂ نظر اقبال کے تصورِ خودی و بے خودی کے عین مطابق ہے۔ بہر حال اقبال کے نزدیک سیاست و معیشت کا معیار و مقصود یہ ہونا چاہیے کہ کوئی کسی کا محتاج نہ رہے تاکہ ہر فرد اپنی ممکناتِ حیات کو آزادی سے ظاہر کر سکے۔ (۱۱۲) لیکن چونکہ مغرب میں سرمایہ اور سرمایہ دار مادر پدر آزاد ہو گیا اس لیے سرمایہ جو دنیا کی سب سے بڑی نعمت ہے کم سے کم پسماندہ پسی ہوئی اقوام کے لیے سب سے بڑی لعنت بن کر رہ گیا۔ بلاشبہ مغربی سرمایہ دارانہ نظام نے معاشی ترقی کے بے پناہ امکانات کو ابھارا ہے لیکن چونکہ

یہ معاشی عمل غیر فطری ہے، اس کی بنیاد استحصال، ناجائز منافع خوری یا لوٹ کھسوٹ پر ہے اس لیے یورپی سرمایہ دار کی ترقی صرف مغربی سامراج سے منسلک رہی ہے اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اس مہاجنی سامراجی تہذیب میں انسان نامراد، محروم، مایوس اور مشین بن کر رہ گیا ہے۔ فوکویاما کے آزاد تجارت، آزاد لبرل جمہوریت کے تصورات (اس کا ذکر پہلے باب میں موجود ہے) کے باوجود تاریخ مکمل نہیں ہوئی۔ تخلیق کا نقشہ ابھی تک نامکمل ہے عوام الناس بالخصوص مسلم ممالک کی نہ تجارت آزاد ہے نہ معیشت نہ جمہوریت۔ خواجہ ابھی بلند بام ہے اور بندہ کوچہ گرد۔ رند وفقیہ و پیرو میر خلق خدا کی گھات میں ہیں۔ یہ مغرب کے نوآبادیاتی مہاجنی نظام کی تصویر ہے۔ یہ فرشتوں کا گیت ہے۔ یہ فوکویاما کا جواب ہے۔

عقل ہے بے زمام ابھی عشق ہے بے مقام ابھی — نقشِ گرِ ازل ترا نقش ہے ناتمام ابھی
خلقِ خدا کی گھات میں رند و فقیہ و میر و پیر — تیرے جہاں میں ہے وہی گردشِ صبح و شام ابھی
تیرے امیر مال مست تیرے فقیر حال مست — بندہ ہے کوچہ گرد ابھی، خواجہ بلند بام ابھی
دانش و دین علم و فن بندگیِ ہوس تمام — عشقِ گرہ کشائے کا فیض نہیں ہے عام ابھی
جوہرِ زندگی ہے عشق، جوہرِ عشق ہے خودی — آہ کہ ہے یہ تیغ تیز پردگیِ نیام ابھی

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص۱۱۲تا۱۱۳/۴۳۶،۴۳۷)

اور یہ اشعار بھی:۔

ابھی تک آدمی صیدِ زبوں شہر یاری ہے
قیامت ہے کہ انسان نوعِ انسان کا شکاری ہے
نظر کو خیرہ کرتی ہے چمک تہذیبِ حاضر کی
یہ صناعی مگر جھوٹے نگوں کی ریزہ کاری ہے

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص۲۸۹/۳۰۵)

چنانچہ آج امریکہ و یورپ کا معاشی استعمار جدید بنیادوں پر کام کر رہا ہے۔ نئی نئی صنعتوں، بنکوں، تعلیمی و زرعی اصلاحات، معاشی امداد و سرمایہ کاری کے باوجود غربت اور بے روزگاری کے مسائل بڑھ رہے ہیں، جدید نوآبادیات میں امیری غریبی کا فرق بڑھ رہا ہے۔ عالمگیریت (گلوبلائزیشن) اور اس کے تحت آزاد تجارت کی عالمی تحریک W.T.O کے ذریعے

سرگرمِ عمل ہے۔ یہ تصور عام ہے کہ منڈیوں کو آزاد کرنے سے معیشت خود بخود ترقی کرے گی۔ سرمائے کی آزادانہ نقل و حرکت سے دنیا جنت کا نمونہ بن جائے گی لیکن صورتحال اس کے بالکل برعکس ہے۔ یہ وہ صورتحال ہے جو ''تہذیبوں کا تصادم'' اور ''تاریخ کا خاتمہ'' جیسی کتابوں کے برعکس ہے۔ یہ وہ صورتحال ہے جو مغربی تحریکوں، علوم، کتابوں اور تصورات کے دہرے پن اور استعماری و سامراجی عزائم کو نمایاں کرتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ پچھلی دو تین دہائیوں میں امریکہ ویورپ اور مشرقی ایشیا بالخصوص جاپان میں نئے انداز کا ایک زبردست صنعتی اور فنی انقلاب برپا ہوا ہے لیکن دنیا کی دو تہائی آبادی ابھی غربت و افلاس کی چکیوں میں پس رہی ہے۔ عالمگیریت (گلوبلائزیشن) کی تحریک جو بنیادی طور پر معاشی ترقی کی تحریک ہے نئے عالمی نظام کی ایک کڑی بن کر مغرب کے جدید ترین نوآبادیاتی نظام کے عروج کی شکل بن کر رہ گئی ہے۔ (۱۲۳) یہ وہ صورتحال ہے جو معاشی سیاسی ثقافتی تہذیبی ترقی کے لیے مغرب میں پیش کیے جانے والے تصورات، کتب اور تحریکوں کے برعکس ہے، ان کے استعماری سامراجی عزائم اور دہرے پن کو نمایاں کرتی ہے اور ''عقلِ عیار'' کو سامنے لاتی ہے۔ اسی ''عقلِ عیار'' کے دوغلے پن کو کارل مارکس کی آواز یوں نمایاں کرتی ہے:۔

یہ علم و حکمت کی مہرہ بازی، یہ بحث و تکرار کی نمائش
نہیں ہے دنیا اب گوارا پرانے افکار کی نمائش
تری کتابوں میں اے حکیم معاش رکھا ہی کیا ہے آخر
خطوطِ خم دار کی نمائش، مریز و کج دار کی نمائش
جہانِ مغرب کے بتکدوں میں، کلیساؤں میں مدرسوں میں
ہوس کی خوں ریزیاں چھپاتی ہے عقلِ عیار کی نمائش

(بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۴۹/۶۴۹)

صنعتی ترقی اور صنعتی انقلاب کے جلو میں جو خون آشامیاں اور ناانصافیاں روا رکھی گئی ہیں وہ مغرب کے سرمایہ دارانہ نظام پر ایک سیاہ داغ کی حیثیت رکھتی ہیں۔ مغرب کا یہ سرمایہ دارانہ نظام ایک دن میں قائم نہیں ہوا بلکہ بتدریج چڑھا ہے۔ صنعتی انقلاب کے بعد جیسے جیسے صنعت کاری کو فروغ حاصل ہوا سرمایہ دارانہ نظام کی جڑیں مضبوط ہوتی چلی گئیں۔ سرمایہ دارانہ نظام کی عیاری

مکاری اور "تہذیبی مشن" کے مقابلے میں مسلمانوں کا کردار یہ رہا ہے کہ انہوں نے صنعتی انقلاب کے بعد پیدا ہونے والے عوامل کو سمجھا ہی نہیں اس لیے ان تین چار صدیوں کے معاشی ارتقاء میں ان کا کوئی حصہ نہیں۔ اقبال نے مسلمانوں کے اس دور کو پانچ صدیوں کا جمود قرار دیا ہے۔ (۱۲۴) ملوکیت، ملائیت اور خانقاہیت صنعتی انقلاب کے بعد مسلم ممالک صنعتی مال کی کھپت کے لیے یورپ کے لیے بہترین منڈیاں ثابت ہوئے۔ چنانچہ اس وقت معدنی تیل پیدا کرنے والے مسلم ممالک صنعتی ممالک کی بہترین منڈیاں ہیں چونکہ معدنی تیل کا کم وبیش ۷۰ فی صد حصہ مسلم ممالک میں ہے اور اس صنعتی دور میں قوت وطاقت کا معیار بھی معدنی تیل ہے اس لیے استعماری سامراجی سرمایہ دارانہ نظام (جس کا لیڈر اس وقت امریکہ ہے) کی آماجگاہ دنیائے اسلام ہے، مغرب نے اپنے منافع کی شرح مسلم نوآبادیات کے معاشی استحصال کے ذریعے بڑھائی ہے۔ نئے نوآبادیاتی نظام کے خاتمے کے بعد ان ریاستوں کو انہی طبقات کے حوالے کیا گیا تاکہ اقتصادی جکڑ بندی قائم رہے۔ صنعتی انقلاب سے سرمایہ دارانہ نظام اور سرمایہ دارانہ نظام سے طبقاتی نظام پیدا ہوا۔ اس طبقاتی نظام سے سرمایہ دار مغرب نے دنیائے اسلام پر اپنا استعماری وسامراجی شکنجہ مضبوط تر کیا۔ اس طرح ایک ایسا معاشی نظام ترتیب پایا جس میں غیر ترقی یافتہ ممالک اور مسلم دنیا کے وسائل مغرب کی ٹیکنالوجی کی گرفت میں آگئے۔ ایشیاء افریقہ غریب تر ہوتے چلے گئے آج سارا عالمِ اسلام مغرب کے نوآبادیاتی معاشی سرمایہ دارانہ نظام کی زنجیروں میں جکڑا ہوا ہے۔ (۱۲۵) فکر اقبال کے حوالے سے یہی بات سامنے آتی ہے کہ مغرب نے بظاہر "تہذیبی مشن" کے نام پر، دنیا کو مہذب، روشن خیال اور ترقی یافتہ بنانے کے لیے اپنا سرمایہ دارانہ نظام مضبوط تر کیا، محض "خضرِ راہ" کے بند "سرمایہ ومحنت" اور "سلطنت" ہی کو سامنے رکھ لیا جائے تو اقبال کا نقطۂ نظر واضح ہو جاتا ہے۔

"خضرِ راہ" کے درج ذیل اشعار کا مطالعہ مندرجہ بالا تمام تر عالمی پس منظر اور عالمی اقتصادی عوامل کو سامنے رکھ کر کیا جائے تو اس کی پوری تصویر زندہ ہو کر سامنے آجاتی ہے اور مغرب کے سرمایہ دارانہ نوآبادیاتی نظام کے پیچیدہ طریق کار اور اس کے تہذیبی مشن کی عیاری ومکاری پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ اس نظام کے پیچھے جو سامراجی ذہن اور فلسفہ کام کر رہا ہے، جس طریقے سے کر رہا ہے، اور اس کے جو تاریخی عوامل ہیں ان کا قبال نے نہایت دقت اور ادبی انداز میں تجزیہ ان اشعار میں کیا ہے۔ ان اشعار میں سرمایہ ومحنت کی کشمکش، اس کا آغاز، سرمایہ دارانہ نظام کا ارتقاء، سرمایہ دار کی چالبازیاں،

مزدور کی سادگیاں، اپنے آپ کو مستحکم کرنے اور مزدور کا استحصال کرنے کا سامراجی طریق واردات، غرض سرمایہ دارانہ سامراجی استعماری نظام کے استحکام اور مزدور کے استحصال کو پورے عالمی تناظر اور تاریخ کے ساتھ چند خوبصورت اشعار میں سمودینا اقبال ہی کا کام ہے:۔

اے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دارِ حیلہ گر	شاخِ آہو پر رہی صدیوں تلک تیری برات
دستِ دولت آفریں کو مُزدیوں ملتی رہی	اہلِ ثروت جیسے دیتے ہیں غریبوں کو زکات
ساحر الموط نے تجھ کو دیا برگِ حشیش	اور تو اے بے خبر سمجھا اسے شاخِ بنات
نسل، قومیت کلیسا، سلطنت، تہذیب، رنگ	خواجگی نے خوب چن چن کر بنائے مسکرات
کٹ مَرا ناداں خیالی دیوتاؤں کے لیے	سُکر کی لذت میں لُٹوا گیا نقدِ حیات
مکر کی چالوں سے بازی لے گیا سرمایہ دار	انتہائے سادگی سے کھا گیا گیا مزدور مات

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۲۵۶، ۲۵۷/۲۹۱، ۲۹۲)

اس سرمایہ دارانہ استعماری نظام کا تعلق جدید جمہوریت سے ہے۔ اقبال کے نزدیک جمہوریت سرمایہ داراوں کی ملوکیت کا نام ہے۔ ان کے نزدیک یہ "سرمایہ داروں کی ایک جنگِ زرگری" ہے۔(۱۲۶) چنانچہ عہدِ حاضر کی سیاست و معیشت کا جائزہ لیا جائے تو آج سیاست معیشت کے تابع ہے اور معاشی تقاضوں کے مطابق سیاسی پالیسیاں ترتیب دی جاتی ہیں چنانچہ اقبال نے "خضر راہ" میں جدید جمہوریت کو سرمایہ داری و ملوکیت کا ایک تسلسل قرار دیا ہے۔ خضرِ راہ کے اس حصے میں اقبال نے مغرب کے اس جمہوری استبداد کے خلاف جا بجا احتجاج کیا ہے۔ مغرب کا جدید جمہوری نظام عشق کے فقدان اور عقل خود بیں کی بے راہ روی کے باعث سامراجی نظام بن کر رہ گیا ہے۔ اس نظام میں انسان انسان کو، ایک طبقہ دوسرے طبقے کو، ایک ملک دوسرے ملک کو لوٹ رہا ہے۔ اس میں مشرق اور مغرب، مسلمان اور مغرب، پسماندہ اور ترقی یافتہ اقوام کا تعلق حاکم اور محکوم، آقا اور غلام کا ہے۔

فرنگی خداوند کی تہہ میں مہاجن کا ہاتھ ہے یورپ کی سیاست اس مہاجنی نظام کا داؤ پیچ ہے جو نہ صرف اپنے ملکوں کے مزدوروں بلکہ دنیا کے پورے پورے براعظموں کو اپنا غلام بنائے ہوئے ہے طرح طرح سے یہ سیاست اپنے غلاموں کی تالیفِ قلوب کرتی ہے، انہیں اپنے الطاف کے جادو سے مسحور کرتی ہے حشیش کی پتی آبِ حیات بنا کر پلاتی ہے، اسمبلیاں اور کونسلیں بنواتی

ہے۔ یہاں صور کا غوغا حلال ہے اور حشر کی لذت حرام۔ اس سامراجی سیاست نے مجلس و آئین و اصلاحات و رعایات و حقوق کے ڈھونگ اس لیے رچائے ہیں کہ اصلی معاشی حقائق پر نظر نہ پڑے یہ حکمت "حکمتِ فرعونی" ہے۔ یہ حکمت "حکمتِ اربابِ کیں" ہے۔ (۱۲۷) چنانچہ "خضرِ راہ" کے یہ اشعار آج کی بین الاقوامی معاشی سیاست کی چیرہ دستیوں کو پیش کرتے ہیں اور جمہوریت کے استبداد اور اس کے طور طریقوں کو واضح کرتے ہیں:۔

ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام — جس کے پردے میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیوِ اِستبداد جمہوری قبا میں پائے کوب — تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پَری
مجلسِ آئین و اصلاحات و رعایات و حقوق — طبِ مغرب میں مزے میٹھے اثر خواب آوری
گرمیِ گفتار اعضائے مجالس الاماں! — یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگِ زرگری
اس سرابِ رنگ و بو کو گلستاں سمجھا ہے تو — آہ اے ناداں قفس کو آشیاں سمجھا ہے تو

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۲۹۰، ۲۹۱/۲۷۴، ۲۷۵)

اقبال نے "پس چہ باید کرد" میں اس کو "حکمت فرعونی" اور "حکمتِ اربابِ کیں" کا نام دیا ہے۔ یہ جمہوریت "سوداگری" ہے اور اس سوداگری کا شیوہ "آدم دری" ہے:۔

حکمتِ اربابِ کیں مکر است و فن — مکر و فن! تخریبِ جاں تعمیرِ تن
شیوہ تہذیبِ نو آدم دری است — پردۂ آدم دری سوداگری است

(پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۱۵، ۳۰/۸۱۱، ۸۲۶)

اسی طرح "ابلیس کی مجلسِ شوریٰ" میں جمہوریت کو چنگیز سے بھی تاریک تر قرار دیا ہے۔

تو نے کیا دیکھا نہیں مغرب کا جمہوری نظام
چہرہ روشن اندروں چنگیز سے تاریک تر

(ارمغانِ حجاز/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۲/۰۴)

"سیاساتِ افرنگ" ابلیسی سیاست ہے اور اس کے کار پردازان خاکی ابلیس:

تری حریف ہے یارب! سیاساتِ افرنگ — مگر ہیں اس کے پجاری فقط امیر و رئیس
بنایا ایک ہی ابلیس آگ سے تو نے — بنائے خاک سے اس نے دوصد ہزار ابلیس

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۵۴/۶۵۴)

یہاں اس امر کا اظہار ضروری ہے کہ اقبال جمہوریت کے مخالف نہیں ہیں بلکہ ان کے نزدیک عہدِ جدید میں جمہوریت ہی واحد قابلِ عمل سیاسی نظام ہے اگر اس کو اس کے صحیح اصولوں کے ساتھ اختیار کرلیا جائے۔ چنانچہ جب ترکی نے ملوکانہ خلافت کا چوغا اتار پھینکا اور ایک جدید جمہوری قومی ریاست کی بنیاد رکھی تو اقبال نے اس کا خیر مقدم کیا اور جدید ترکی کو ''طلوعِ اسلام'' سے تعبیر کیا (اقبال کی نظم ''طلوعِ اسلام'' مشمولہ بانگِ درا)۔ اقبال کی تحریروں سے عیاں ہے کہ وہ عہدِ حاضر کے مطابق مسلم ممالک میں منصبِ خلافت فردِ واحد کی بجائے اسمبلی کو دینا ناگزیر سمجھتے ہیں۔ منتخب قانون ساز مجالس کے قیام کو وہ اسلام کی اصلی پاکیزگی کی طرف رجوع قرار دیتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک قرآن سے اگر کوئی اصول اخذ کیا جاسکتا ہے تو وہ ''انتخاب'' ہی کا ہے۔ لکھتے ہیں:۔

> ''جمہوری طرزِ حکومت نہ صرف اسلام کی جمہوری روح کے عین مطابق ہے بلکہ اگر ان قوتوں کا بھی لحاظ رکھا جائے جو اس وقت عالمِ اسلام میں کام کر رہی ہیں تو یہ طرزِ حکومت اور بھی ناگزیر ہے۔'' (۱۲۸)

ترکی کے بارے میں لکھتے ہیں:۔

> ''اسلام اپنی روح کے لحاظ سے شہنشاہیت نہیں ہے اس لیے خلافت کی تنسیخ جو بنوامیہ کے زمانے سے عملاً ایک سلطنت بن گئی تھی اسلام کی روح اتاترک کے ذریعے کارفرما رہی ہے۔'' (۱۲۹)

لیکن ان کے نزدیک ضروری ہے کہ جمہوریت فلاحِ عامہ کے لیے ایک صحیح اور سچی جمہوریت کو وہ ''روحانی جمہوریت'' کے نام سے پکارتے ہیں:۔

> ''ہمیں چاہیے آج ہم اپنے اس مؤقف کو سمجھیں اور اپنی حیاتِ اجتماعیہ کی از سرِ نو تشکیل اسلام کے بنیادی اصولوں کی روشنی میں کریں تا آنکہ اس کی وہ غرض و غایت جو ابھی تک صرف جزواً ہمارے سامنے آئی ہے یعنی اس ''روحانی

جمہوریت'' کا نشو ونما جو اس کا مقصود و منتہا ہے تکمیل کو پہنچے۔''(۱۳۰)

چنانچہ جمہوریت اس وقت جمہوریت ہے جب وہ حریت، مساوات اور اتحادِ انسانی کے اصولوں کا عملی اطلاق کرے جب حکومت کے نمائندے واقعی نمائندے ہوں، نمائندوں کے روپ میں ڈکٹیٹر نہ بنیں، جب نااہل اور کرپٹ افراد اسمبلیوں میں نہ پہنچیں، جب اسمبلیاں جاگیرداروں سرمایہ داروں کی جنگِ زرگری کا مرکز نہ بنیں، جس میں ووٹ ڈالنے والے آزادی کے ساتھ، دیانتداری سے نااہل افراد کو چن سکیں، جب جمہوریت واقعی صحیح معنوں میں انسانی آزادی کا نمونہ پیش کرے۔ ہمارا المیہ یہ ہے کہ ہم سیاسی آزادی کے ان بنیادی اصولوں یعنی Liberty (آزادی)، Equality (مساوات)، Fraternity (اخوتِ نوعِ انسانی) کو انقلابِ فرانس اور امریکہ کے مجسمۂ آزادی کے حوالے سے تو جانتے ہیں لیکن اسلام کے حوالے سے نہیں پہچانتے۔ جمہوریت یا سیاسی آزادی کے یہ اہم اصول عین اسلامی ہیں اسی لیے اقبال نے جمہوری طرزِ حکومت کو اسلام کی جمہوری روح کے عین مطابق قرار دیا ہے (جس کا ذکر گزشتہ سطور میں ہوا)۔ اقبال کے نزدیک جدید اسلامی فلاحی ریاست کی بنیاد انہی تین اصولوں یعنی حریت، مساوات، اور اتحاد انسانیت پر ہے۔ ''اجتہاد فی الاسلام'' میں تحریر کرتے ہیں:۔

> ''بحیثیت ایک اصولِ عمل توحید اساس ہے حریت، مساوات اور حفظ نوعِ انسانی کی۔ اگر اس لحاظ سے دیکھا جائے تو ازروئے اسلام ریاست کا مطلب ہوگا ہماری یہ کوشش کہ یہ عظیم اور مثالی اصول زمان و مکان کی دنیا میں ایک قوت بن کر ظاہر ہوں۔ وہ گویا ایک آرزو ہے ان اصولوں کو ایک مخصوص جمعیتِ بشری میں مشہود دیکھنے کی۔''(۱۳۱)

لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ جمہوریت، حریت، مساوات اور حفظِ نوعِ انسانی کے اصولوں کی پاسداری کی بجائے چنگیز سے تاریک تر اور محض ''جمہوری تماشا'' بن کر رہ گئی ہے۔ یہ سب اخلاقیات کے فقدان کی وجہ سے ہے ''جُدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی''(۱۳۲)

اسی لیے اقبال مغربی جمہوریت کی روح یعنی حریتِ فکر و عمل (بحثیت ایک اصول کے) کے تو قائل ہیں مگر اس کے عملی مغربی مظاہر کے نقاد۔ چنانچہ جب اقبال جمہوریت پر تنقید کرتے ہیں تو ان کے سامنے جمہوریت کا یہی روپ یعنی ''دیو استبداد'' اور ''چنگیز سے تاریک تر'' سامنے ہوتا ہے نہ کہ صحیح فلاحی جمہوریت۔ کیونکہ ان کے نزدیک جمہوریت مغرب کا ہتھیار ہے اور مسلم یا پسماندہ اقوام جمہوریت ہی کے ذریعے نوآبادیاتی نظام کے چُنگل سے نجات حاصل کرسکتی ہیں لیکن جدید جمہوریت کی بنیاد چونکہ جھوٹ، منافقت اور دھوکہ دہی پر ہے اس لیے اقبال کے نزدیک یہ نوائے قیصری کا تسلسل ہے اور استعمار کو قائم رکھنے کا ایک ذریعہ۔ جمہوریت کے حوالے سے اقبال کا یہ بیان دیکھئے ایسا لگتا ہے اقبال ہمارے دور کو سامنے رکھ کر اپنی بات کہہ رہے ہیں۔ اس بیان میں ہمارے عہد کی روح بولتی ہوئی محسوس ہوتی ہے:۔

> ''جمہوریت فنا ہورہی ہے اور اس کی جگہ ڈکٹیٹرشپ کو نت نئے انداز میں فروغ دیا جارہا ہے، مادی قوتوں کی پرستش کی تعلیم دی جارہی ہے، تہذیب و تمدن حالتِ نزع میں ہے، دنیا عجیب کشمکش میں ہے غرض کہ نظامِ عالم ایک نئی تشکیل کا محتاج ہے'' (۱۳۳)

چنانچہ وہ جمہوریت جو حقوقِ انسانی، مساوات بھائی چارے اور آزادئ خیال کی علمبردار بن کر ابھری تھی آج ملوکیت وسامراجیت کے بدترین مناظر پیش کررہی ہے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ خود امریکی دانشور نوم چومسکی نے امریکہ اور بڑی طاقتوں کی خواہشِ اقتدار اور منافقانہ پالیسیوں کا بے لاگ تجزیہ کیا ہے اس کے نزدیک امریکہ کی تمام تر پالیسیاں اور تمام تر جمہوریت اپنے اقتدار اور ذاتی مفادات کے گرد گھومتی ہے۔ (۱۳۴)

آج اگر مسلمان اقوام مغربی اقوام سے بظاہر آزاد ہیں۔ تب بھی ان مغربی طاقتوں نے اقتصادی طور پر انہیں اپنا غلام بنا رکھا ہے۔ طاقتور اقوام نے ویٹو کا حق اپنی ہر ہر جارحیت کے لیے اپنے پاس محفوظ کرلیا ہے جسے بے دریغ استعمال کیا جاتا ہے۔ پروفیسر ڈاکٹر سید محمد اکرم اکرام نے درست لکھا ہے کہ۔

> ''اگر صرف ویٹو کے استعمال کے تناظر میں دیکھا جائے تو

ان سپر طاقتوں کی جمہوریت، رواداری، حقوقِ انسانی کی
پاسداری، آزادی، برادری اور برابری کے دعوے
انسانیت کے ساتھ مذاق ہیں۔ نیو ورلڈ آرڈر انسانیت کے
ساتھ سب سے بڑا مذاق ہے۔ یہ جمہوریت کی مکمل نفی
ہے۔ اس کی موجودگی میں حقوقِ انسانی کے ارادے کوئی
حقیقت نہیں رکھتے۔ یہ محض طاقتور کی چیرہ دستی کا اعلان ہے
اور نطشے کی خواہشات کا عکاس ہے اس سے واضح ہوتا ہے
کہ موجودہ جمہوریت کے ضمیر میں بھی خالص توسیع پسندی
کا جذبہ کارفرما ہے۔(۱۳۵-i)

اس اعتبار سے اقبال کا فیصلہ درست ہے کہ:۔

ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۲۴۷/۲۹۰)(۱۳۵-ii)

مغربی جمہوریت وسیاست کا تعلق وطنیت سے ہے۔ بعدِ زوال روما مغربی سیاسی روایت وطنیت پر مبنی رہی ہے۔ آفاقیت پر نہیں وطنیت یعنی روایتی مغربی مذہب کا دوسرا بدل جدید مغربی وطنیت یونانی رومی آدرش اور اداروں سے متاثر تھی۔ اسے مسیحت کی حرکیت اور تعصب ورثے میں ملے۔ امریکی اور فرانسیسی انقلاب کے اندر عمل میں ڈھل کر اس نے وبائی شکل اختیار کر لی۔ آج بھی تعصب زدہ وطنیت بنی نوعِ انسان کی نوے فی صد آبادی کا مذہب ہے۔(۱۳۶)

وطنیت اقبال کے نزدیک مغرب میں سیکولرزام کا فطری نتیجہ تھی۔ ظاہر ہے جب مذہب و اخلاق کا دامن ہاتھ سے چھوٹا تو تو منطقی نتیجہ یہی نکلتا تھا کہ کوئی دوسرا مذہب اس کی جگہ لے اور اس خلا کو پُر کرے اس نئے تخیلِ حیات کے لیے ایک سے زیادہ واقعی مرئی احساس مثلاً تصورِ وطنیت کی ضرورت محسوس ہوئی۔ جس کا اظہار بالآخر ان سیاسی نظامات کی شکل میں ہوا جنھوں نے جذبۂ وطنیت کے ماتحت پرورش پائی۔(۱۳۷) اس طرح اقبال کے نزدیک تصورِ وطنیت خالصتاً مغربی تصور ہے:۔

"یہ بُت کہ تراشیدۂ تہذیبِ نوی ہے"

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۷۱/۱۷۸)

آج جدید قومیت ایک نفسیاتی احساس ہے اور وطن اس کا معروضی اظہار۔ قومی ملک یا قومی ملکیت بہترین سیاسی تنظیم ہے اس کے باعث ہر چھوٹی سے چھوٹی قوم اپنی علیحدہ سیاسی تنظیم اور شناخت کی دعوے دار ہے ہر مملکت چاہتی ہے کہ تہذیب وتمدن، سیاست ومعیشت میں علیحدہ شناخت کی حامل بن جائے۔ نتیجہ یہ ہے کہ آج مذہب واخلاق کی سیاست سے جدائی کی بدولت معاشی مفاد کی یکسانیت سے قومیت کے جذبے کو ابھارا جاتا ہے جسے دوسری قوموں سے معاشی مسابقت کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ چنانچہ آج کی بین الاقوامی متصادم صورتحال میں مسلمانوں کے "اُمّہ کے تصور" میں پیچیدگیاں پیدا کر دی ہیں۔ کسی نہ کسی طور پر مسلمان مسلمان سے برسرِ پیکار ہے۔ ہر ملک کو اپنا بقا کی فکر ہے۔ یہی کیفیت اقبال کی زندگی میں بھی تھی:۔

حکمتِ مغرب سے ملت کی یہ کیفیت ہوئی ٹکڑے ٹکڑے جس طرح کر دیتا ہے سونے کو گاز

ہو گیا مانندِ آب ارزاں مسلماں کا لہو مضطرب ہے تو کہ تیرا دل نہیں دانائے راز

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۲۸۷/۲۹۴)

اقبال کا مؤقف یہ تھا کہ استعماری طاقتیں اپنی سیاسی اغراض کے لیے وطنیت کے تصور کو مسلم ممالک میں پھیلا رہی ہیں تا کہ اس حکمتِ عملی کے تحت وہ یکے بعد دیگرے مسلم ممالک پر قابض ہو کر ان کے حقوق غصب کر سکیں اور استحصال کے ذریعے اپنی سامراجیت کو برقرار رکھ سکیں۔ اقبال لکھتے ہیں:۔

> "مجھ کو یورپین مصنفوں کی تحریروں سے ابتداء ہی سے یہ بات اچھی طرح معلوم ہو گئی تھی کہ یورپ کی ملوکانہ اغراض امر کی متقاضی ہیں کہ اسلام کی دینی وحدت کو پارہ پارہ کرنے کے لیے اس سے بہتر اور کوئی حربہ نہیں کہ اسلامی ممالک میں فرنگی نظریۂ وطنیت کی اشاعت کی جائے چنانچہ ان لوگوں کی یہ تدبیر جنگِ عظیم میں کامیاب بھی ہو گئی۔" (۱۳۸)

بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اقبال وطنیت کے خلاف ہیں لیکن ایسا نہیں ہے وطنیت کے معاملے میں ان کا رویہ جمہوریت ہی کی طرح ہے ان کا نظریہ وطنیت اور اتحادِ اسلامی کے حوالے سے جمال الدین افغانی جیسا ہے۔ اگر اقبال کی تمام تحریروں کا جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اتحادِ عالمِ اسلامی اور وطنیت کے سلسلے میں افغانی اور اقبال کا مطمعِ نظر بالکل ایک جیسا ہے۔ افغانی کے اتحادِ عالمِ اسلامی کا مقصد یہ تھا کہ تمام اسلامی حکومتوں کو اس طرح ہم خیال و ہم رشتہ کر دیا جائے کہ وہ متحد قوت کے ذریعے غیر ملکی اور لادینی تسلط سے چھٹکارا حاصل کر سکیں ان کا مقصد ہرگز یہ نہیں تھا کہ سارے اسلامی ممالک کو ختم کر کے ایک بڑی اسلامی سلطنت قائم کر دی جائے یا مختلف اسلامی ممالک کے مسلمانوں سے ان کا جذبۂ حب الوطنی چھین کر ان پر حبِ دین کو مسلط کر دیا جائے۔ حبِ وطن، افغانی کے نزدیک ایک فطری جذبہ ہے اور اپنی تحریروں میں انہوں نے اس جذبے کی اہمیت پر کئی موقعوں پر روشنی ڈالی ہے وہ صرف یہ چاہتے تھے کہ اسلامی ممالک خودمختارانہ اور آزادانہ طور پر اپنے مشترکہ مقصد یعنی آزادی کے حصول کے لیے کوشش کریں اور اس کوشش میں وہ اتحادیوں کی طرح ایک دوسرے کی مدد کریں۔ افغانی کے نزدیک یہ اسی وقت ممکن تھا جبکہ ساری اسلامی ریاستیں، اسلامی سیاسی نظام کو اپنا کر، ذہنی اور عملی طور پر لادینی اور غیر ملکی قوتوں کے خلاف ایک متحدہ محاذ بنالیں۔ اتحادِ عالمِ اسلامی کے بارے میں اقبال کا مؤقف بھی یہی ہے۔ وہ دنیا میں جبراً اسلامی حکومت قائم کرنے کی تبلیغ نہیں کرتے بلکہ ان کا مقصود، اسلام کے حوالے سے، مسلم ریاستوں کو ایک ایسے مضبوط رشتۂ اتحاد میں منسلک کرنا ہے جس کے ذریعے وہ نوآبادیاتی سامراجی جارحیت کے خلاف اپنا دفاع کر سکیں۔ (۱۳۹)

افغانی کی طرح اقبال کا اتحادِ عالمِ اسلامی اور نظریۂ وطنیت استعمار سے نجات حاصل کرنے کے لیے دو بنیادی پہلوؤں کے گرد گردش کرتا ہے۔ استعمار سے مقابلے کے لیے خود مغرب کے ہتھیاروں یعنی [۱] جدید علم وفنون کا حصول [۲] اتحادِ عالمِ اسلامی (مسلم ممالک میں جدید جمہوری حکومتیں اور پھر ان جدید جمہوری حکومتوں کا نظریاتی طور پر رضا کارانہ اتحاد) چنانچہ اقبال کا کہنا تھا کہ:۔

> ''میں انسانوں کو صرف ازلی اور ابدی روحانی بنیادوں پر
> متحد کرنا چاہتا ہوں اور جب میں ''اسلام'' کا لفظ استعمال

> کرتا ہوں تو میری مراد اس سے یہی وہ روحانی نظام ہے۔
> اسلام اور مسلم میرے لیے خاص اصطلاحات ہیں جن کو
> میرے خیالات سمجھنے کے لیے اچھی طرح سمجھ لینا ضروری
> ہے۔"(۱۴۰)

اقبال مغربی جارحانہ قومیت کے سخت مخالف تھے۔ جس کا اظہار ان کے کلام میں جا بجا موجود ہے۔ لیکن وہ قومی حکومتوں کے مخالف نہ تھے۔ انہیں اس کا اچھی طرح احساس تھا کہ دنیا میں ایک عالمگیر نظام قائم کرنا مشکل ہے۔ چنانچہ قوم، نسل، تاریخ، آب و ہوا اور دیگر جغرافیائی اختلافات ان کی نظر سے پوشیدہ نہ تھے۔ ڈاکٹر قاضی عبدالحمید کا کہنا ہے کہ اقبال کہا کرتے تھے کہ عہدِ جدید متحدہ عالمگیر ریاست کا دور نہیں ہے۔ اسلام میں بھی خلافتِ راشدہ کے بعد سے اب تک ایک بھی متحدہ اسلامی ریاست قائم نہ ہو سکی اور نہ اس کی کوئی امید دکھائی دیتی ہے۔ البتہ اتحادِ اسلامی کا تخیل اس معنی میں ضرور عملی جامہ پہن سکتا ہے کہ تمام اقوام آزاد ہوں اور اسلامی مقاصد کے لیے باہم ایک دوسرے سے تعاون کریں مگر ان قوموں کی حکومتوں کی بنیاد اخلاق و محبت پر ہونی چاہیے۔ یہ قومیت یورپ کی طرح جارحانہ نہیں ہونی چاہیے۔ جس کا لازمی نتیجہ شہنشاہیت، استعماریت، سامراجیت اور سرمایہ داری کی صورت میں نکلتا ہے۔ اخلاقی قومیت کے اقبال قطعاً مخالف نہ تھے بلکہ موید تھے۔(۱۴۱)

اسلام مادی و سیاسی وطنیت و قومیت کے خلاف ہے جس کی بنیاد رنگ و نسل، وطن، ذات پات یا سیاست پر ہو اور جو اخلاق و مذہب سے بے نیاز ہو۔ اقبال کی نظر میں غیر سیاسی حب وطن، غیر سیاسی اتحاد، غیر سیاسی وطنیت و قومیت فطری نفسیاتی جذبہ ہے لیکن سیاسی اتحاد، سیاسی وطنیت، سیاسی حبِ وطن جس کی بنیاد پر مغربی نظریہ وطنیت و قومیت قائم ہے، اسلامی تعلیمات کے سراسر خلاف ہے اور رقابت و استعمار اور استحصال پر منتج ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک اسلام نہ وطنیت ہے نہ شہنشاہیت بلکہ ایک انجمن اقوام ہے یا بین الاقوامی اسلام ہے جس نے ہمارے قومی، وطنی، جغرافیائی حدود و امتیازات کو محض ایک تعارف کے طور پر تسلیم کیا ہے اس لیے نہیں کہ اس کے ارکان یعنی مسلم ممالک اپنا اجتماعی نقطۂ نظر محدود کر لیں۔(۱۴۲) اقبال کے نزدیک مغرب کا نظریۂ وطنیت جغرافیائی نظریۂ وطنیت ہے۔ جس کی بنیاد مادیت پر ہے یہ اصول انسان دوستی یا احترام آدمیت کے

اصولوں سے متصادم ہے جو بالآ کر غاصبانہ تجارت کو فروغ دے کر ایک دوسرے سے سیاسی معاشی اور تہذیبی اعتبار سے متصادہونے پر منتج ہوتا ہے اور اس طرح تجارتی شہنشاہیت اور سرمایہ دارانہ استعمار کا راستہ ہموار کرتا ہے۔ مغربی اقوام کی ایک دوسرے کے خلاف صف آرائی اس کی بین دلیل ہے۔ جو اپنے وطن کو مستحکم کرنے کے لیے، کمزوروں کے گھروں کو لوٹنے کے لیے اور اپنی سامراجیت کو فروغ دینے کے لیے کی گئی۔ جس کی بدولت آج استعماریت یا نوآبادیاتی نظام اور شہنشاہیت یا سامراجی نظام کی لعنتیں کمزور اقوام پر مسلط ہوگئی ہیں۔ بانگِ درا میں موجود ان کی نظم ''وطنیت'' کے ایک بند میں مغربی وطنیت کے ان تمام مقاصد اور اثرات کو نہایت اختصار کے ساتھ پیش کیا گیا ہے:۔

اقوامِ جہاں میں ہے رقابت تو اسی سے　　تسخیر ہے مقصودِ تجارت تو اسی سے
خالی ہے صداقت سے سیاست تو اسی سے　　کمزور کا گھر ہوتا ہے غارت تو اسی سے
اقوام میں مخلوقِ خدا بٹتی ہے اس سے　　قومیتِ اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص۱۷۲/۱۸۸)

اقبال کے نزدیک یہ نظریہ انسانیت کُش بھی ہے، ملت کُش بھی اور اسلام کی روح کے خلاف بھی۔ اسی لیے انہوں نے اپنی تحریروں میں اسے ''بُت'' سے تعبیر کیا ہے۔ (۱۴۳) یہ وہ بُت یا دیوی ہے جس کے چرنوں میں اپنے مفادات، اقتدار اور سامراجیت کو برقرار رکھنے کے لیے انسانیت، اقدار اور کمزوروں کو قربان کیا جاتا ہے اور نہ صرف ملتِ اسلامیہ کو بلکہ دنیائے انسانیت کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا جاتا ہے۔ حیرت انگیز طور پر مغربی مفکر ہکسلے (Aldous Huxlay) نے بھی اسے بت قرار دیتے ہوئے کہا تھا کہ ''وطنیت ایک بُت پرستانہ مذہب کی شکل اختیار کر چکی ہے جس میں ریاست نے خدا کی حیثیت اختیار کر رکھی ہے۔ یہ خدا بڑی عظیم قربانیاں مانگتا ہے۔۔۔ اس کی پرستش کی ایک وجہ اور بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ اس سے انسان کے اسفل جذبات یعنی نفرت ودشمنی اور انتقام کے جذبات کی تسکین ہوتی ہے۔'' (۱۴۴)

چنانچہ اقبال نے مغربی نظریۂ وطنیت کو رد کر کے جدید اسلامی وطنیت کی ایسی توجیہہ پیش کی جو وطنیت کو رد کرتی ہے لیکن وطن قبول کرتی ہے۔ جو اسلامی بھی ہے اور انسانی بھی جو مغرب کے لیے بھی قابلِ قبول ہوسکتی ہے اور مسلمانوں کے لیے بھی یہ ایسی جدید انسانی توجیہہ ہے جو آج

کثیر تہذیبی قومی دنیا میں حیرت انگیز طور پر قابل قبول بھی ہے اور اپنی دوامی واصولی بنیادوں کو منہدم بھی نہیں ہونے دیتی۔ یہ اوطان کی تکثیریت کو بھی قبول کرتی ہے اور ان کو نظریاتی طور پر ملا کر وحدت کی ایک لڑی میں بھی پرو دیتی ہے۔ اس سلسلے میں اقبال کا وہ بیان بے حد اہم ہے جس میں حب الوطنی کی نوعیت کو واضح کر کے اسلامی اور مغربی قومیت و وطنیت کا موازنہ کیا گیا ہے۔ یہ بیان طویل ہے لیکن اپنی اہمیت کے پیشِ نظر درج کیا جاتا ہے:۔

''قومیں اوطان سے بنتی ہیں قابلِ اعتراض نہیں ہے اس لیے کہ قدیم الایام سے اقوام اوطان کی طرف اور اوطان اقوام کی طرف منسوب ہوتے چلے آئے ہیں۔ ہم سب ہندی ہیں اور ہندی کہلاتے ہیں کیونکہ ہم سب کرۂ ارض کے اس حصے میں بودوباش رکھتے ہیں جو ہند کے نام سے موسوم ہے۔ علیٰ ھذا القیاس چینی، عربی، جاپانی وغیرہ۔ ''وطن'' کا لفظ جو اس قول میں مستعمل ہوا ہے محض ایک جغرافیائی اصطلاح ہے اور اس حیثیت سے اسلام سے متصادم نہیں ہوتا اس کی حدود آج کچھ ہیں اور کل کچھ۔ کل تک اہلِ برما ہندوستانی تھے آج برمی ہیں۔ ان معنوں میں ہر انسان فطری طور پر اپنے جنم بھومی سے محبت رکھتا ہے اور بقدر اپنی بساط کے اس کے لیے قربانی کو تیار رہتا ہے۔۔۔ وطن کی محبت انسان کا ایک فطری جذبہ ہے جس کی پرورش کے لیے اثرات کی کچھ ضرورت نہیں مگر زمانۂ حال کے سیاسی لٹریچر میں وطن کا مفہوم محض جغرافیائی نہیں بلکہ وطن ایک اصول ہے۔ ہیئتِ اجتماعیہ انسانیہ کا اور اس اعتبار سے ایک سیاسی تصور ہے چونکہ اسلام بھی ہیئتِ اجتماعیہ انسانیہ کا ایک قانون ہے اس لیے جب ''وطن'' کو ایک سیاسی تصور کے طرز پر استعمال کیا جائے تو وہ اسلام سے متصادم ہوتا ہے۔'' (۱۴۵)

یہی وضاحت اقبال نے نظم ''وطنیت'' میں بھی کی ہے:۔

گفتارِ سیاست میں وطن اور ہی کچھ ہے
ارشادِ نبوت میں وطن اور ہی کچھ ہے

(بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص۱۷۲/۱۸۸)

اگر قومیت کے معانی حُب الوطنی یا ناموسِ وطن کے لیے جان دینے کے ہیں تو اسلام اس کے خلاف نہیں قومیت کا اسلام سے اس وقت تصادم ہوتا ہے جب وہ ایک سیاسی تصور بن جاتی ہے۔(۱۴۶) اس طرح حُبِّ وطن نیشنلزم/قومیت و وطنیت/ اتحادِ وطن کی دو صورتیں سامنے آتی ہیں [۱] سیاسی اور [۲] غیر سیاسی۔ یعنی [۱] سیاسی حُبِّ وطن/ نیشنلزم/قومیت و وطنیت/ اتحادِ وطن [۲] غیر سیاسی حُبِّ وطن/نیشنلزم/قومیت و وطنیت/ اتحادِ وطن۔ حبِّ وطن یا نیشنلزم کا سیاسی تصور اسلام سے متصادم ہے اس لیے کہ وطن کا سیاسی تصور ملوکانہ اور استعماری اغراض کا حامل ہے اور انسانیت کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیتا ہے۔ نیشنلزم کی یہ وہ صورت ہے جس میں وطن کو دیوتا تسلیم کر کے اس کے چرنوں میں انسانیت کو قربان کر دیا جاتا ہے اور پورے پورے براعظم اپنے سیاسی حبِ وطن کے لیے، اپنے وطن اپنے استعمار کو دوام و استحکام دینے کے لیے غلام بنا لیے جاتے ہیں اور اس مقصد کے لیے قومیتیں ایک دوسرے سے برسرِ پیکار ہو جاتی ہیں۔ ظاہر ہے اسلام ایسے نیشنلزم کو جو ظلم و استبداد، انسانیت سوزی، ملوکیت و استعمار، استحصال کے عناصر سے لبریز ہو کسی صورت قبول نہیں کر سکتا۔ اور اسی لیے اقبال نے بڑی شدت سے اس کی اس مخالفت کی ہے۔ حُب وطن یا نیشنلزم کی دوسری صورت یعنی غیر سیاسی حُبِّ وطن یا غیر سیاسی نیشنلزم یہ انسان کی فطرت میں شامل ہے اور اسلام میں ایمان کا جزو ہے۔ غیر سیاسی حُبِّ الوطنی میں وطن بھی قائم رہتا ہے اور تمام ''عالمِ بشریت باوجود فطری امتیازات (مثلاً قومیتوں) کے متحد و منظم ہو جاتا ہے''۔ اقبال کے نزدیک نیشنلزم کی صحیح اور متوازن صورت یہ ہے کہ اپنے وطن سے محبت کے ساتھ دوسری اقوام کا احترام کیا جائے، اپنے وطن کی محبت اور اس کی ترقی کی خاطر دوسری اقوام کا استحصال نہ کیا جائے، کوئی ملک دوسروں کے وطن، خود مختاری، خود ارادیت اور ان کے تقدس کو پامال نہ کرے، اور کوئی ملک کسی دوسرے ملک کو اپنے وطن سے محبت اور ترقی کی خاطر جارحیت کا شکار نہ بنائے۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان نے درست لکھا ہے کہ ''اقبال وطن دوست ہے لیکن وطنیت سے بیزار ہے۔'' (۱۴۷) بقول

عزیز احمد ''اقبال کی شاعری کی جذباتی سطح پر ''وطن'' اور مذہب دونوں اپنی اپنی جگہ قائم رہے صرف سیاسیات نے ایک سے قطع تعلق کر کے دوسرے اپنے آپ کو وابستہ کرلیا۔'' (۱۴۸)

اقبال کے نزدیک وطن اور وطنیت دو الگ چیزیں ہیں۔ وطن کا اسلامی تصور ایک مجرد تصور ہے جس میں حب الوطنی کا تعلق مذہب سے اور ملتِ اسلامیہ کے ثقافتی سرمائے سے ہے۔ حب الوطنی اور ناموسِ وطن کی حفاظت کے لیے قربانی کو نفسیاتی لحاظ سے وہ ناگزیر ضرورت قرار دیتے ہیں لیکن وطن کی محبت کے اس معصوم جذبے کو وسعت دے کر مختلف علاقوں میں بسنے والے مسلمانوں کی ملی یکجہتی میں حارج کرنے کے خلاف ہیں۔ ''گویا نظریۂ وطنیت حب الوطنی کے نفسیاتی تقاضوں اور مذہب کے فکری تقاضوں کے درمیان ایک Synthesis ہے۔'' (۱۴۹)

ہمارے عہد میں جبکہ تمام فیصلے وطن اور قومیتوں کو بنیاد بنا کر ہوتے ہیں، وطن اور وطنی قومیت عروج پر ہے تو ایسے ہی Synthesis کی ضرورت ہے جس میں تمام اوطان اور قومیتوں کو قبول بھی کرلیا جائے اور قبول کرنے کے باوجود انہیں اخلاقی انسانی بنیادوں پر متحد بھی کر دیا جائے۔ یہ عالمگیر اتحاد انسانی اتحاد ہے نہ کہ وطنی۔ یہ اتحاد رضا کارانہ اتحاد ہے نہ کہ ملوکانہ۔ اس میں نہ صرف مسلم ممالک الگ الگ قائم رہتے ہوئے متحد ہو جاتے ہیں بلکہ دوسرے تمام اوطان چاہے وہ مغرب میں ہوں یا مشرق میں سب آپس میں متحد ہو جاتے ہیں اور سب الگ الگ موجود بھی رہتے ہیں۔ اقبال کی جدید اسلامی بین الاقوامیت ہے جو اسلامی قومیت سے سفر شروع کرتی ہے اور عالمگیر بین الاقوامیت میں ڈھل جاتی ہے۔ اقبال کی پان اسلام ازم (Pan Islamism) دراصل ہیومنزم (Humanism) ہے۔

اقبال کا جدید اسلامی نظریہ 'وطنیت' جدید وطنی تصور، غیر سیاسی اتحادِ عالمِ اسلامی، اسلامی بین الاقوامیت یا پان اسلام ازم (جیسے کہ گزشتہ سطور میں ذکر ہوا) سید جمال الدین افغانی کی پان اسلام ازم سے متاثر ہے۔ یہ اسلامی بین الاقوامیت یا اتحادِ عالمِ اسلامی ظاہر ہے یورپ کے لیے ناقابلِ قبول تھا۔ اس لیے اتحادِ عالمِ اسلامی کی تحریک کو اس طرح پیش کیا گیا کہ گویا اس تصور کے تحت مسلمان دنیا میں اسلام کے سوا کسی مذہب یا سیاسی نظام کو دیکھنا پسند ہی نہیں کرتے۔ جاوید اقبال نے لکھا ہے کہ مغربی پریس نے اپنے عوام کے لیے اس کی ایسی بھیانک تصویر کھینچی کہ گویا مسلم قوموں کا اتحاد جاہل اور خونخوار قوموں کا اتحاد ہے جو روس اور یورپ میں مسیحی تمدن کو

مٹانے کے لیے وجود میں لایا گیا ہے۔(۱۵۰) (جیسا کہ جہاد اور دہشت گردی کے مباحث میں گزشتہ صفحات میں بیان کیا جا چکا ہے کہ) ڈاکٹر جاوید اقبال نے یہ بھی لکھا ہے کہ مولانا ظفر علی خاں کے مطابق ''یورپ کے عام آدمی کے لیے'' پان اسلام ازم کی اصطلاح ایک ایسے عظیم اسلامی اتحاد کے مترادف تھی جسے عیسائی دنیا کے خاتمے کے لیے قائم کیا گیا تھا۔ چنانچہ مراکش، طرابلس، ایران اور مقدونیہ پر چڑھائی کے لیے اس اصطلاح کو خوبصورتی سے استعمال کیا گیا۔ عیسائی دنیا کے طالع آزماؤں نے اس ''خیالی خطرے'' کی آڑ میں اپنے سادہ لوح جوشیوں کے جذبات کو خوب ابھارا جس کے نتیجے میں مسلمانوں کو بے گھر اور زمینوں جائیدادوں سے محروم ہونا پڑا۔(۱۵۱) اقبال نے پان اسلام ازم کی اصل حقیقت اور نوعیت کو واضح کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:۔

> ''پان اسلام ازم کا لفظ فرانسیسی صحافت کی ایجاد ہے اور یہ ایسی مفروضہ سازش کے لیے استعمال کیا گیا تھا جو اس کے وضع کرنے والوں کے خیال کے مطابق اسلامی ممالک، غیر اسلامی اقوام خاص کر یورپ کے خلاف کر رہے تھے بعد میں پروفیسر آنجہانی براؤن اور دیگر اشخاص نے پوری تحقیقات کے بعد ثابت کر دیا کہ یہ کہانی بالکل غلط تھی۔ پان اسلام ازم کا ہوا پیدا کرنے والوں کا منشا صرف یہ تھا کہ اس کی آڑ میں یورپ کی چیرہ دستیاں جو اسلامی ممالک میں کی جا رہی ہیں وہ جائز قرار دی جائیں۔''(۱۵۲)

انہوں نے ایک اور بیان میں پان اسلام زم اور سید جمال الدین افغانی کے حوالے سے وضاحت کرتے ہوئے لکھا کہ:۔

> ''سیاسی پان اسلام ازم کوئی وجود ہی نہیں رکھتا اور اگر یہ کبھی موجود تھا تو صرف ان لوگوں کے تخیل میں جنھوں نے اس کو وضع کیا۔ غالباً عبدالحمید خاں سلطان ترکی کے ہاتھوں میں ایک ہتھیار دینے کے لیے۔ جمال الدین افغانی کو جن کا نام اس تحریک پین اسلامزم سے وابستہ کیا جاتا ہے،

مسلمانوں کوایک سیاسی حکومت کی صورت میں متحد کرنے کا
کبھی خواب میں بھی خیال نہیں ہوا۔'' (۱۵۳)

اقبال کے نزدیک وضع کردہ سیاسی پین اسلامزم سے اسلام کی عالمگیر سلطنت بہت مختلف ہے۔ ان کے نزدیک اسلام ایک عالمگیر سلطنت کا منتظر ضرور ہے لیکن اس سلطنت میں مطلق العنان بادشاہوں اور سرمایہ داروں کی گنجائش نہیں۔ یہ سلطنت قومی، وطنی، نسلی، لسانی امتیازات سے بالاتر ہے۔ (۱۵۴) پان اسلامزم کی یہ شکل دراصل پان ہیومنزم ہے۔ آج اسلام پر دہشت گردی، تشدد، تنگ نظری اور تلوار کا مذہب کے الزامات عائد کیے جا رہے ہیں۔ آج ضرورت ہے کہ اسلام کی سچی، صحیح انسانی شکل وصورت دنیا کے سامنے لائی جائے جس کے مطابق اسلام دراصل تمام قومیتوں، تمام فطری امتیازات کے ساتھ تمام قوموں کو انسانی بنیادوں پر متحد کرنے کا نام ہے۔ اسلام روزِ اول ہی سے ان مادی بتوں کی پرستش سے انکار اور انسانی اخوت و مساوات پر اصرار کرتا چلا آ رہا ہے۔ اقبال کے نزدیک اسلام ایک معاشرے کی حیثیت سے نہ صرف تمام مسلمانوں اور قوموں کو بلکہ تمام مذاہب کے اجتماع کے لیے نسل، قومیت یا جغرافیائی حدود کا قائل نہیں۔ اس انسانی نصب العین میں ان کے نزدیک اگر کوئی شخص سادہ لفظ اسلام پر پین اسلامزم جیسے غیر ضروری اور طویل فقرے کو ترجیح دینا پسند کرے تو ایسا پین اسلام ازم موجود ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ (۱۵۵)

گویا اسلامی بین الاقوامیت اسلامی فاشزم نہیں ہے۔ اس لیے اقبال نہ تو ایک عالمگیر سلطنت کے قائل ہیں اور نہ دنیا سے تمام اوطان یا ملکوں کو مٹا کر صرف اسلام یا مسلمانوں کی حکومت کو قائم کرنے کے۔ ان کے نزدیک اسلام تو ساری دنیا سے سامراج اور استعمار کی گرفت کو ختم کرنا چاہتا ہے اس کے لیے اقبال اسلام کی روشنی میں غیر سیاسی اتحادِ اسلامی یا غیر سیاسی حبِ وطن کا تصور پیش کرتے ہیں جو آگے بڑھ کر فطری طور پر خود بخود غیر سیاسی اتحادِ انسانی میں ڈھل جاتا ہے اس لیے اقبال کی اسلامی بین الاقوامیت جمال الدین افغانی کی طرح محض مسلمانوں کے لیے نہیں بلکہ عالمِ بشیریت کے لیے ہے۔ چنانچہ اس تصور کی روشنی میں اقبال نے پان اسلام ازم کی دو صورتوں کی نشاندہی کی ہے۔ [ا] سیاسی [۲] معاشرتی۔ (۱۵۶)

اقبال کے نزدیک سیاسی نقطۂ نظر سے یہ سامراجی استبداد کے مقابلے میں خالصتاً ایک

دفاعی حربہ ہے۔ اقبال کی تحریروں سے پتہ چلتا ہے کہ ان کے نزدیک جمال الدین افغانی کا مطمحِ نظر اس اعتبار سے ہرگز یہ نہیں تھا کہ مسلمان تمام اسلامی مملکتوں کا خاتمہ کر کے ایک اسلامی ریاست بنالیں یا تمام دنیا کو بزورِ شمشیر فتح کر کے اسلام کی حکومت قائم کرلیں۔ وہ صرف یہ چاہتے تھے تمام اسلامی ممالک عقیدے یا مذہب کی بنیاد پر، نظریاتی سطح پر ہم رشتہ و ہم خیال ہو کر، متحد ہوجائیں اس طرح اسلامی مملکتوں کا ایک نظریاتی بلاک وجود میں آجائے۔ یہ تمام اسلامی ممالک اتحادیوں کی طرح ایک دوسرے کو مغربی استعمار سے آزادی کے لیے معاشی، سیاسی یا اخلاقی طور پر سپورٹ کریں اور اس طرح سامراج کی غلامی کا جوا اپنی گردن سے اتار پھینکیں۔ اس طرح یہ اتحاد خالصتاً دفاعی ہے جنگی نہیں اس لیے اقبال کے نزدیک افغانی کا یہ خالص سیاسی دفاعی حربہ اور مطمحِ نظر بالکل درست ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ سیاسی اعتبار سے بھی یہ اسلامی بین الاقوامیت اسلامی فاشزم یا تشدد دہشت گردی نہیں ہے۔ بلکہ مظلوم اقوام کا احتجاج ہے، آزادی اور حقِ خودارادیت کے لیے کوشش ہے، سامراج کے ناجائز اور غاصبانہ قبضے اور استبداد کے خلاف، اسلام کی یہ آتش نوائی احتجاج ہے انسان پر انسان کے ظلم کے خلاف۔ چنانچہ عام انسانی، مساوات، عدل وانصاف کی سطح پر بھی یہ ظلم کی چکی میں پسنے والی اقوام کا حق ہے کہ وہ اپنی آزادی کے لیے کوشش کریں۔ چنانچہ اقبال کی یہ اسلامی بین الاقوامیت سیاسی سطح پر بھی افغانی کی طرح دفاعی ہے اس لیے کہ ظلم اس وقت تک ختم نہیں ہوسکتا جب تک کہ مظلوم کو بیدار نہ کرلیا جائے۔ اور جب تک ظلم موجود ہے اتحادِ انسانیت کی فضا پیدا نہیں ہوسکتی۔ اسلام ساری دنیا کو سامراج کی گرفت سے آزاد دیکھنا چاہتا ہے یہی وجہ ہے کہ اقبال کی اسلامی قومیت مغربی سامراج کی دشمن اور محکوم و مجبور مسلمان بلکہ اقوام اور انسان کی طرف دار ہے اور دراصل اتحادِ انسانی کے تصور کو عملی قالب میں ڈھالنے کی جدوجہد کا نقطۂ آغاز ہے یوں اسی اسلامی بین الاقوامیت کی سیاسی سطح پر بھی دراصل سیاسی نہیں اخلاقی ہے کیونکہ وہ تصادم کو سیاسی نہیں اخلاقی سطح پر جائز سمجھتے ہیں۔ (۱۵۷) اسلام کا تصادم سامراج سے بھی اخلاقی ہے سیاسی نہیں اور اسی اخلاقی بنیاد پر اسلامی قومیت نہ صرف مغربی بلکہ ہر قسم کی سامراجیت و وطنیت سے متصادم ہے۔ ہمارا عہد بھی اقبال کے عہد کی طرح سامراجی و استعماری لوٹ مار اور سرمایہ دارانہ استحصال کا عہد ہے۔ سارا عالم اسلام سامراجی استحصال کا شکار ہے۔ اس لیے آج بھی مسلمانوں کو اقبال کے اسی غیر سیاسی اتحادِ اسلامی کی

ضرورت ہے جس کے ذریعے وہ متحد ہو کر آزاد و مختار اور پُر وقار قوموں کی طرح برابری کی سطح پر دوسری قوموں کے ساتھ رہ سکیں۔ آج عام ذہنی سطح کا عام مسلمان بھی اس ضرورت کا ادراک رکھتا ہے کہ مسلمانوں کو نظریاتی ہم آہنگی، سیاسی و معاشی اتحاد کی ضرورت ہے۔

پان اسلام ازم یا اسلامی بین الاقوامیت کا دوسرا رُخ معاشرتی ہے۔ اقبال کے نزدیک ان معنوں میں یہ ایک سیاسی منصوبہ بندی نہیں ہے بلکہ سماجی تجربہ ہے اور یہ مفہوم قرآنی تعلیمات سے لبریز ہے۔ اس اعتبار سے اسلامی بین الاقوامی قومیت رنگ و نسل کے امتیاز سے ماوراء انسانی اتحاد کی پائیدار اساس ہے۔ اسلام ذات پات، رنگ و نسل، وطنیت و قومیت کی تمیز نہیں کرتا۔ اقبال کا مؤقف ہے کہ اس مفہوم کی پین اسلام ازم رسولِ اکرمؐ نے سکھائی تھی اور ہمیشہ رہے گی ان معنوں میں پین اسلامزم ہیومنزم ہے اور اصطلاح میں اسلام ازم کا لفظ حذف کر دینا چاہیے۔ (۱۵۸)

اس طرح اسلامی قومیت سے اقبال کی دلبستگی کسی تعصب یا فاشزم یا اسلامی فاشیت کے سبب نہیں بلکہ اس کی وسیع المشربی اور عالمگیر انسانیت ہے جس میں فطری امتیازات اور عقائد کو برقرار رکھتے ہوئے تمام اقوام کو متحد و منظم کرنے کے خواص موجود ہیں۔ اقبال ایک ایسی ''ہیئتِ اجتماعیہ انسانیہ'' کے خواہش مند ہیں جو باوجود فطری و بشری امتیازات کے تمام اقوام عالم کو اپنے اندر سمو سکے۔ یہ دین دینِ اسلام ہے کیونکہ اسلام میں ایسے معاشرے کے امکانات موجود ہیں جس میں معاشرہ اپنے فطری اختلافات اور مذاہب کو قائم رکھتے ہوئے بھی جسدِ واحد کی صورت اختیار کر لیتا ہے اس لیے اقبال خود مسلمانوں کو بھی جو ملائیت، خانقاہیت، ملوکیت کے زیرِ اثر مختلف اقوام میں بٹ گئے ہیں اسلام کے عالمگیر اخوت کے نصب العین کو مدنظر رکھتے ہوئے یاد دلاتے ہیں:۔

> ''میں ایک مسلمان اور ہمدردِ نوع کی حیثیت سے انہیں یاد
> دلانا مناسب سمجھتا ہوں کہ ان کا حقیقی فرض سارے بنی نوع
> آدم کی نشوونما اور ارتقاء ہے۔'' (۱۵۹)

قومیتوں کو قبول کرنے کے باوجود انہیں متحد کرنے کا عالمگیر نصب العین اسلام کے پاس ہے۔

اقبال لکھتے ہیں:۔

''نبوتِ محمدیہ کی غایت الغایات یہ ہے کہ ایک ہیئتِ اجتماعیہ انسانیہ قائم کی جائے جس کی تشکیل قانونِ الٰہی کے تابع ہو جو نبوتِ محمدیہ کو بارگاہِ الٰہی سے عطا ہوا تھا۔ بالفاظِ دیگر یوں کہیے کہ بنی نوعِ انسان کی اقوام کو باوجود شعوب و قبائل اور الوان والسنہ کے اختلاف کو تسلیم کر لینے کے، ان کو ان تمام آلودگیوں سے منزہ کیا جائے جو زمان، مکان، وطن، قوم، نسل، نسب، ملک وغیرہ کے ناموں سے موسوم کی جاتی ہیں اور اس طرح اس پیکرِ خاکی کو وہ ملکوتی تخیل عطا کیا جائے جو اپنے وقت کے ہر ہر لحظہ میں ابدیت سے ہمکنار رہتا ہے۔ یہ ہے نصب العین ملتِ اسلامیہ کا۔''(۱۶۰)

یہی وہ بنیاد ہے جس پر مختلف قومیں ایک دوسرے کی شخصیتوں کو تسلیم کرنے کے باوجود اپنی اپنی شخصیتوں کو قائم رکھ سکتی ہیں۔ اس طرح نہ صرف عالمِ اسلام کی مختلف اقوام بلکہ عالمِ اسلام اور عالمِ مغرب کی مختلف اقوام ایک دوسرے کے تشخص، حقِ خودارادیت، آزادی، خودمختاری اور احترام کو قائم رکھ سکتی ہیں۔ اس نظریۂ وطنیت کی بنیاد پر اقبال کے خودی و بےخودی پر ہے جس میں ہر ملک اپنی خودی یعنی اپنی شخصیت یا آسان لفظوں میں یوں کہیے کہ ہر ملک اپنے آپ کو مستحکم کرنے میں آزاد ہے لیکن اس کے ساتھ ہی وہ انسانی و اخلاقی بنیادوں پر دوسرے ملکوں کے تقدس اور حقِ خودارادیت کا خیال رکھنے کا بھی پابند ہے۔ اس طرح اس نظریۂ وطنیت میں اوطان اور حب الوطنی اپنی اپنی جگہ موجود بھی ہیں اور دنیا کے تمام اوطان کے ساتھ متحد بھی۔ یہ اقبال کا اتحادِ عالمِ اسلامی ہے جس کا پہلا دائرہ وطن ہے۔ دوسرا اسلامی اتحاد اور تیسرا انسانی اتحاد۔ وطن سے محبت اسلامی اتحاد کو کچھ نقصان کو نہیں پہنچاتی کیونکہ اس کی بنیاد غیر سیاسی ہے۔ غیر سیاسی حب الوطنی۔ اس لیے تمام اسلامی ممالک نظریے یا عقیدے کی بنیاد پر اپنے اپنے وجود کو قائم رکھتے ہوئے ایک دوسرے کے ساتھ منسلک ہو جاتے ہیں، پھر دوسرے مرحلے پر اتحادِ عالمِ اسلام، اتحادِ انسانی کو کچھ نقصان نہیں پہنچاتا کیونکہ اس کی بنیاد بھی غیر سیاسی ہے یعنی غیر سیاسی اتحادِ عالم اسلامی اس لیے یہ اتحادِ

اسلامی تیسرے مرحلے میں داخل ہو کر انسانی بن جاتا ہے اور دنیا کے تمام ممالک اپنی اپنی جگہ اپنے اپنے وجود کو قائم رکھتے ہوئے انسانی بنیادوں پر ایک دوسرے کے ساتھ منسلک ہو جاتے ہیں۔

اس طرح اقبال کا نظریۂ وطنیت وقومیت، یا جدید اسلامی نظریۂ وطنیت یا پان اسلامزم یا اسلامی بین الاقوامیت کسی ایک مذہب، قوم، خطے یا وطن کے لیے نہیں ہے بلکہ تمام دنیائے انسانیت، تمام ممالکِ انسانیہ کے لیے ہے۔ اس میں فاشزم نہیں بلکہ آزادی، مساوات، رواداری، برداشت، اتحادِ انسانی کے عناصر ہیں چونکہ اس میں وطنیت یا وطن اپنی جگہ پر موجود ہے اور دوسرے اوطان کا تقدس کا احترام بھی ہے چنانچہ یہ جدید اسلامی نظریۂ وطنیت جدید دنیا کے مزاج کے مطابق بھی ہے، اسلام کے اصولوں کے عین مطابق بھی ہے اور اقبال کے تصورِ خودی وملی خودی کے مطابق بھی۔

چونکہ اس جدید نظریۂ وطنیت میں ہر قوم، ہر ملک کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ جائز طور پر اپنے حقِ خودارادیت یا اپنی قومیت یا اپنے وطن کی حامل ہو اور اگر دوسرا ملک یا قوم اسے جارحیت کا شکار بنائے تو وہ اس کی جارحیت کے خلاف احتجاج کرے۔ کیونکہ اس نظریۂ وطنیت میں استحصال، استعمار، سامراج کی کوئی گنجائش نہیں اس کی بنیاد تو برابری پر ہے، ایک دوسرے کی شخصیتوں کو تسلیم کرنے پر ہے، چنانچہ جب عالمِ اسلام میں اسلامی وطنیت کی تحریک استعمار کے خلاف پھیلی اور آزادی کی تحریکیں پروان چڑھنی شروع ہوئیں تو انہوں نے اپنے اسی متوازن نظریے کی روشنی میں اسلامی نیشنلزم کی حمایت کی۔ پہلی جنگِ عظیم کے بعد جب عالمِ اسلام میں جدید قومیت پر مبنی قومی آزادی کی تحریکیں شروع ہوئیں اور نااہل سلاطین، کی مطلق العنانیت اور مغربی استعمار کے خلاف عوام میں وطنی جمہوری روح بیدار ہوئی تو اقبال نے اس اسلامی نیشنلزم کو لاتعداد قوموں کی سیاسی آزادیوں سے تعبیر کیا لیکن اس بات کا خیال رکھا کہ یہ سیاسی آزادی اسلام کے بنیادی اصولوں حریت، مساوات اور اتحاد بالفاظِ دیگر وطنیت کی صحیح انسانی روح سے متصادم نہ ہونے پائے چنانچہ انہی قومی نظریات کی بنیا پر ترکی، ایران، شان، مصر، فلسطین، مراکش، برصغیر وغیرہ میں مسلمان اپنے غیر مسلم حاکموں یعنی سامراج یا ان کے مفادات کے محافظ (گُردانِ فرنگی) کے خلاف تحریکِ آزادی میں مصروف ہوگئے، انہی تحریکوں کے زیرِ اثر جدید ایران وجود میں آیا، جدید ترکی وجود میں آیا، برصغیر میں پاکستان وجود میں آیا، آج بھی کشمیر، فلسطین، چیچنیا، کوسوو، بوسنیا وغیرہ میں یہ تحریکیں

موجود ہیں۔

نیشنلزم کی یہ وہ صورت ہے جس نے ایشیاء افریقہ کی غلام اور محکوم اقوام میں آزادی کی تڑپ پیدا کی اور جس کے نتیجے میں ان اقوام نے استعمار کا جوا گردن سے اتار پھینکا۔ اقبال نے ہمیشہ اس کی تائید کی اپنے جدید نظریۂ وطنیت سے اس کو ہم آہنگ کیا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی وہ مسلمانوں کو یاد دلاتے رہے کہ وطنیت کا یہ عارضی پہلو ہے جو قابلِ اعتراض نہیں ہے لیکن اسے سیاسی بُت بنانا کسی طرح بھی اسلام اور انسانیت سے ہم آہنگ نہیں ہے۔ چنانچہ انہوں نے اپنے اسی نظریۂ وطنیت کی روشنی میں برصغیر کے مسلمانوں کے لیے علیحدہ وطن کا تصور دیا اور خود بھی برطانوی سامراج کے خلاف اس تحریکِ آزادی میں حصہ لیا۔ انہوں نے اسی نظریۂ وطنیت کی روشنی میں تحریکِ آزادئ فلسطین کی حمایت کی۔ (۱۶۱) اسرائیل کے قیام کو نو آبادیاتی نظام کی ایک کڑی سمجھا، اسے عالمِ اسلام میں مغرب کے ایک نئے نو آبادیاتی دور کا آغاز اور سیاسی و معاشی تسلط کا مغربی وسیلہ سمجھتے ہوئے قائداعظم محمد علی جناح کے نام ایک خط میں اسے ''مشرق کے دروازے پر (اسلام اور ہندوستان دونوں کے لیے) ایک خطرناک مغربی مرکز قرار دیا۔'' (۱۶۲) اپنے اسی نظریۂ وطنیت کی روشنی میں وہ مشرقِ وسطیٰ میں وطنیت کی تحریکوں سے متاثر ہوئے اور فلسطین کی حمایت کے ساتھ ساتھ جدید ترکی کا خیر مقدم کیا۔ چنانچہ جب ترکی کی جدید قومی ریاست وجود میں آئی تو اقبال نے اس کا خیر مقدم کیا۔ خلافتِ عثمانیہ جو ملوکیت سے کچھ زیادہ نہ تھی اس کو ''دورِ گراں خوابی'' قرار دیتے ہوئے جدید ترکی کو ''طلوعِ اسلام'' قرار دے کر اسے دنیائے اسلام کے لیے ''دلیلِ صبحِ روشن'' کے طور پر پیش کیا۔ (۱۶۳)

بہت سے اوطان مٹا کر ایک وسیع سلطنت بنا دینا یا دوسرے لفظوں میں اسلامی مملکتوں کو مٹا کر ایک وسیع اسلامی مملکت میں ڈھال دینا، اتحادِ اسلامی کا یہ ملوکانہ تصور ہے۔ عہدِ جدید میں عام سوچ کے مطابق اتحادِ اسلامی کا تصور بھی محال سمجھا جاتا ہے۔ ملائیت و ملوکیت کی وجہ سے صدیوں کے مسخ شدہ ذہن میں ایک عظیم الشان وسیع و عریض سلطنت کا تصور ابھرتا ہے جو جدید سیاسی حالات میں، جدید قومیتوں اور وطنوں کی موجودگی میں جدید مشرقی و مغربی ذہن کے لیے قطعاً ناقابلِ قبول ہے بلکہ یہ درحقیقت خود اسلام سے متصادم ہے۔ چنانچہ انہوں نے ''ملوکانہ اتحاد'' کی بجائے ''جمہوری اتحاد'' کا تصور پیش کیا جو اسلام کے اصولوں کے عین مطابق ہے اور جدید دنیا

کے ذہن کے مطابق بھی۔ کہ ''تمام اقوام آزاد ہوں اور اسلامی مقاصد کے لیے باہم ایک دوسرے سے تعاون کریں مگر ان قومی حکومتوں کی بنیاد اخلاق ومحبت پر استوار ہونی چاہیے۔'' (۱۶۴) اور اس سلسلے میں انہوں نے جدید ترکی کو مسلمان قومی ریاستوں کا نقطۂ آغاز قرار دیا۔ اقبال ترکی کی طرح ہر مسلمان ملک اور ہر مسلمان قوم کو جدید قومی مرکز پر متحد اور سرگرم دیکھنا چاہتے ہیں وہ چاہتے ہیں کہ ہر مسلم قوم خود کو مستحکم کرے اور مستحکم آزاد قومیتوں کا اتحاد وجود میں آئے۔ اقبال کے نزدیک عہدِ حاضر میں ''ملوکانہ اتحاد'' کی نہیں ''جمہوری اتحاد'' کی ضرورت ہے۔ ان کے نزدیک عہدِ جدید میں عالمِ اسلام کے اتحاد کی یہی صورت قابلِ عمل ہے کیونکہ اس طرح ہر مسلم قومی ریاست اپنا تشخص برقرار رکھتے ہوئے دوسری مسلم قومی ریاست سے کسی نہ کسی قسم کے اتحاد کی طرف قدم بڑھا سکتی ہے اور اسی اصول کی بنا پر رفتہ رفتہ آزاد اور مسلم قومی ریاستوں کو اجتماعی طور پر ایک دوسرے کے قریب لایا جاسکتا ہے۔ (۱۶۵) (اور ظاہر ہے چونکہ یہ ''جمہوری اتحاد'' ہے، مختلف قومیتوں کا اتحاد ہے، اس کی بنیاد اخلاق ومحبت پر ہے، اس لیے اس اصول کا اطلاق دنیا کے تمام ممالک پر ہوتا ہے اور اس اصول کی بنا پر رفتہ رفتہ دنیا کی تمام آزاد اور مختار قومی ریاستیں اجتماعی طور پر ایک دوسرے کے قریب آسکتی ہیں)۔ اقبال کے نزدیک تمام مسلمان ممالک اپنی اپنی حدود میں اتفاقِ رائے کے رجحانات کو تقویت پہنچائیں اور پھر زیادہ سے زیادہ مشترکہ حکمتِ عملی اختیار کرنے کی کوشش کریں۔ ان ملکوں کی یہی وحدت (اتحاد) استعماری طاقتوں کی دست درازی سے انفرادی واجتماعی دونوں حیثیتوں سے حفاظت کی ضامن ہوگی۔ اقبال کا خیال ہے عالمِ اسلام کی اندرونی وحدت ان کے بنیادی عقائد کی فضا پیدا کرنے میں ممد ومعاون ہے۔ اتحاد کا یہ تصور مسلمانوں کے پرانے ملوکانہ اتحاد کا نعم البدل ہے۔ یہ روایتی اسلام سے بھی مختلف ہے اور مغربی مادی نظریۂ وطنیت سے بھی۔ اقبال لکھتے ہیں:۔

> ''انجمنِ اسلامیہ میں ہر ایک کو اپنی ذات میں ڈوب جانا چاہیے۔ انہیں چاہیے اپنی ساری توجہ اپنے پر مرتکز کردیں۔ حتیٰ کہ ان سب میں اتنی طاقت پیدا ہوجائے کہ اسلامی جمہوریتوں کی ایک برادری کی شکل اختیار کرلیں۔۔۔۔عالمِ اسلام کا حقیقی اور مؤثر اتحاد ایسا آسان نہیں کہ ایک خلیفہ

کے نمائشی تقریر سے وجود میں آجائے اس کا ظہور ہوگا تو آزاد اور خود مختار وحدتوں کی ایک ایسی کثرت میں جن کی نسلی رقابتوں کو ایک مشترکہ روحانی نصب العین نے توافق وتطابق سے بدل دیا ہو۔" (۱۶۶)

اتحاد کی یہ صورت آج نہ صرف ہمارے مزاج، دور اور حالات کے مطابق ہے بلکہ مغربی نوآبادیاتی معاشی استعمار سے مقابلے لیے وقت کی اہم ضرورت ہے۔ یہ اتحادِ عالمِ اسلامی اقبال کے نزدیک اسلامی تصورِ قومیت سے متصادم نہیں ہوتا بلکہ اسلامی قومیت کو اور زیادہ مستحکم کرتا ہے۔ یہ اقبال کے تصورِ خودی کے بھی عین مطابق ہے۔ اقبال کا تصورِ پاکستان یا برصغیر میں علیحدہ مملکت کا تصور بھی اسی تصور کے سلسلے کی ایک کڑی ہے بلکہ ان کے اسی تصور کے پس منظر میں عرب اقوام یا عرب ممالک کے اتحاد کی بھی ضرورت ہے۔ اقبال کے خیال میں یہ عرب اتحاد بھی جغرافیائی نہیں ہونا چاہیے بلکہ اجتماعی خودی کے احساس سے پھوٹنا چاہیے۔ عرب اقوام وسائلِ قوت و دولت کے باوجود استعماری سازشوں اور استعماری طاقتوں کے ہاتھوں خوار ہیں۔ بین الاقوامی استعمار کو شکست دینے کے لیے ضروری ہے کہ تمام عرب اشتراک ایمان کی بنیاد پر متحد ہوں۔ (۱۶۷) اقبال کے نزدیک اس کی ایک وجہ عربی شہنشاہیت بھی ہے جس نے اسلام کے بین الاقوامی مقصد کو ابھرنے نہیں دیا۔ جاوید نامہ میں اقبال نے لکھا ہے کہ عرب حکمران دھوئیں کی طرح اپنے اردگرد اپنے مفادات کے لیے گردش کررہے ہیں اور استعمار کے استحکام کا آلۂ کار بن کر رہ گئے ہیں:۔

اے فواد اے فیصل اے ابنِ سعود
تا کجا برخویش پیچیدن چو دود!
زندہ کن برخویش آں سوزے کہ رفت
درجہاں باز آوراں روزے کہ رفت

(جاوید نامہ/کلیات اقبال فارسی، ص ۹۷/۸۴۰)

چنانچہ عرب ممالک اور عرب حکمرانوں کو اپنے اندر "سوز" پیدا کرنے کی ضرورت ہے اور اس کا واحد علاج یہی رضا کارانہ اتحاد ہے۔ مسلمانوں میں کوئی مؤثر سیاسی اتحاد پیدا ہوگا تو اس

وقت جب وہ شہنشاہیت، ملوکیت اور ملائیت سے آزاد ہو جائیں۔(۱۶۸)

مغرب کی استعماری سازشوں کا سدباب صرف اسی وقت اسی صورت میں ممکن ہے کہ مسلمان بلکہ استعمار کی سازشوں کا شکار تمام پسماندہ اقوام کلیتاً متحد ہو جائیں۔ سامراج جبر و تشدد سے پھولتا ہے اور بین الاقوامی سطح پر جبر و تشدد کا خاتمہ ایک فرد، یا ایک قوم نہیں کر سکتی بلکہ اس کے لیے مختلف قوتوں اور قومیتوں کے آزادانہ رضا کارانہ اتحادِ فکر و عمل کی ضرورت رہتی ہے۔ چنانچہ اقبال نے اپنی مثنوی ''پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق'' میں جو پیغام دیا ہے اس کے بنیادی نکات یہی ہیں کہ پسماندہ اقوام اپنی سیاسی و معاشی زندگی کی بنیاد روحانی و اخلاقی قدروں پر استوار کریں، ترقی یافتہ اقوام پر انحصار کرنا چھوڑ دیں، اپنے اپنے وسائل بروئے کار لائیں، آپس میں اتحاد کی فضا پیدا کریں، صرف ایک دوسرے کے ساتھ تجارت کریں اور اختلافات کی صورت میں جنگ و جدل کا راستہ اختیار کرنے کی بجائے پُر امن گفت و شنید کے ذرائع اختیار کر کے اختلافات نپٹانے کی کوشش کریں۔(۱۶۹) چنانچہ مغرب کا بین الاقوامی نو آبادیاتی نظام جس کا آغاز یورپ نے کیا تھا اور جو آج امریکہ کی رہبری میں انتہائی جدید بنیادوں پر فعال ہے، اور جس کا رُخ مسلم ممالک میں موجود معدنی وسائل کی بدولت آج خاص طور پر مسلم ممالک کی طرف ہے، تو ان حالات میں اسی جمہوری اتحاد کی ضرورت ہے، عسکری کوششوں کا نتیجہ تباہی اور ناکامی ہے اس لیے کہ سامراج مسلم ممالک کے مقابلے میں بے انتہا طاقتور ہے اور مسلمان بے انتہا کمزور اور زوال پذیر۔ ان حالات میں عسکری تقابل کی کوشش سود مند ثابت نہیں ہو سکتی۔ اقبال کے افکار کی روشنی میں خود مغرب کے ہتھیاروں کی ضرورت ہے یعنی جدید علوم و فنون اور جمہوری اتحادِ اسلامی۔ اس لیے مسلم ممالک کو سیاسی، معاشی اور تمدنی یگانگت و اتحاد کے کئی در کھولنے ہونگے۔ ایسے ہی حالات کے لیے شکوہ، جوابِ شکوہ، خضرِ راہ، ابلیس کی مجلسِ شوریٰ، پیغامِ افغانی باملتِ روسیہ، مثنوی پس چہ باید کرد، پیامِ مشرق، جاوید نامہ، خطبات اور مقالات جیسے شاہکار ہمارے سامنے ہیں جن میں بنیادی طریقہ یہی بتایا گیا ہے کہ مسلم اقوام کو اپنے اپنے وسائل بروئے کار لاتے ہوئے اتحاد کے ذریعے ابلیس کے پنجے سے خود کو چھڑانا ہوگا۔ چنانچہ اقبال کا اتحادِ عالمِ اسلامی یا جدید اسلامی نظریۂ وطنیت بین الاقوامی استعمار سے نجات کے لیے دو بنیادی نکات کے گرد گردش کرتا ہے۔(i) جدید علوم و فنون کا حصول (ii) جمہوری اتحادِ عالمِ اسلامی (یعنی مسلم ممالک میں جدید جمہوری حکومتیں اور پھر ان

جدید اسلامی جمہوری حکومتوں کا نظریاتی طور پر رضا کارانہ اتحاد)۔ یہی جدید سامراج کے ہتھیار بھی ہیں۔ یعنی جدید علم وفن اور جمہوری حکومتوں کا اتحاد۔ چنانچہ Nato (نیٹو) اور یورپی یونین (Europeon Union) کو مدنظر رکھا جائے تو محسوس ہوتا ہے کہ مغربی سامراجی قوتیں ایک اکائی کی صورت میں ڈھلتی جارہی ہیں اور مسلم ریاستیں ان کے استحصال کا شکار ہیں یا ان کا آلۂ کار بنی ہوئی ہیں یا اپنی بقا کے لیے ہاتھ پاؤں مار رہی ہیں۔ دوسری طرف مسلمانوں میں ''اُمہ'' کا تصور بھی پاش پاش ہو رہا ہے۔ مسلمانوں کے اس مُرض ضعیفی اور مغربی سامراجی قوتوں کے اتحاد کا واحد علاج یہی ہے کہ مسلمان بھی اپنے آپ کو مغربی قوتوں کی طرح منظم، جدید اور متحد کریں۔ اقبال نے ایسے حالات میں واحد یہی علاج بتایا ہے کہ مسلمان جدید انداز میں متحد و منظم ہو کر دنیا کو فلاح و بہبود کا راستہ دکھائیں۔

سپاہِ تازہ برانگیزم از ولایتِ عشق — کردد حرم خطرے از بغاوتِ خرد است
نقشے از جمعیتِ خاور فگن — داستان خود را زدستِ اہرمن
آنچہ از خاکِ تو رست اے مردِ حُر — آں فروش وآں بپوش وآں بخور
بے نیاز از کارگاہِ او گزر — در زمستان پوستین او فخر

(پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق/کلیاتِ اقبال فارسی،ص ۵،۴۶،۴۷/۸۰۱،۸۴۲،۸۴۳)

آج مسلمانوں کے جو حالات ہیں کہ علمی، پسماندگی، انتشار، بے چارگی، عدم مرکزیت، مُلائیت، ملوکیت، عجمی تصوف، پیری مریدی، حکمرانوں کی مفاد اندوزوی اور مغرب نوازی ___ اور دوسری طرف مغرب کا جدید ترین نوآبادیاتی نظام ___ جس میں مسلمانوں کو اور اسلام کو ان کے حالات کی وجہ سے ''غیر مہذب'' کے القابات سے نوازا جارہا ہے۔ تو اقبال کے یہ تصورات ہمارے عہد کی بنیادی ضرورت ہیں، ان حالات میں حقیقی روحِ اسلام کو اجاگر کرنے کی ضرورت ہے، حقیقی انقلابی اصلاحی قدروں کو اجاگر کرنے کی ضرورت ہے۔ اس لیے کہ حقیقی اسلام تمام بنی نوعِ انسان کے لیے امن کا پیغام ہے۔ اس میں ایسے معاشرے کے امکانات پیدا کیے گئے ہیں جہاں معاشرہ اپنے فطری اختلافات کو قائم رکھتے ہوئے بھی جسدِ واحد کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اسلام نہ صرف اسلام کو بلکہ پوری دنیائے مشرق اور مغرب کو نظریاتی وتہذیبی، سیاسی، معاشی استعمار سے نجات دلا کر اتحادِ انسانی کا علمبردار بنانے کا متمنی ہے۔

اسلام ساری دنیا کو سامرج اور استعمار کی گرفت سے آزاد دیکھنا چاہتا ہے۔ اقبال کے نزدیک اسلام اپنی وسیع المشربی اور عالمگیر انسانیت کے بل پر فطری امتیازات اور عقائد و مذاہب برقرار رکھتے ہوئے بھی تمام اقوام کو متحد و منظم کر دیتا ہے۔ اقبال کے نزدیک ''یہ اسلام ہی تھا جس نے سب سے پہلے یہ پیغام دیا کہ دین نہ قومی ہے، نہ نسلی، نہ انفرادی، نہ پرائیویٹ بلکہ خالصتاً انسانی ہے اور اس کا مقصد باوجود تمام فطری امتیازات کے عالمِ بشریت کو متحد و منظم کرنا ہے۔'' (۱۷۰) یہی وجہ ہے کہ اسلام مغرب کے وطنی عقیدے کو سختی سے رد کرتا ہے کہ مغربی قومیت کا نظریہ استحصال و تعصب اور ملوکیت و استعمار کے استحکام کے دروازے کھولتا ہے جبکہ اسلامی قومیت کا نظریہ مختلف اقوام کی موجودگی کے باوجود ایک عالمگیر معاشرے کو تشکیل کرتا ہے۔ یعنی مغربی نظریہ وطنیت بھی کثیر قومی ہے لیکن مادی بنیادوں کی وجہ سے پیکار و تصادم کے دروازے کھولتا ہے۔ اسلامی نظریہ قومیت بھی کثیر قومی ہے لیکن اخلاقی بنیادوں کی وجہ سے تہذیبی و معاشرتی، سیاسی و معاشی اشتراک اور اس طرح آفاقی اور عالمگیر معاشرے پر منتج ہوتا ہے۔ چنانچہ مغرب اور جدید دنیا کا زور اس بات پر ہے کہ وطنیت یا قومیت کو تسلیم کیا جائے تو اسلام اس سے پورا اتفاق کرتا ہے تاہم اسلام یہ بات ماننے کے لیے قطعاً تیار نہیں کہ وطن کو بُت بنا کر اس کی پرستش شروع کر دی جائے اور اس کے چرنوں میں انسانیت کو قربان کیا جائے۔ وطن سے محبت کا مطلب یہ تو ہرگز نہیں ہے کہ کوئی انسان یا کوئی قوم وطن کی محبت کے نشے میں بدقسمت ہو کر ساری دنیا سے جنگ مول لے۔ غرض اقبال نے جدید رجحانات کو مدنظر رکھتے ہوئے نسلی اور جغرافیائی وطن پرستی کے تصورات کو مسلم دنیا میں مقبول ہوتے دیکھ کر وطنیت کی ایسی تعبیر پیش کی ہے جو نہ صرف عہدِ جدید بلکہ ان کے اسلامی قومیت کے انسانی نظریے کے مطابق بھی ہے جس میں وطن اور مذہب دونوں موجود رہتے ہیں اور اسلامی و مغربی دونوں ذہنوں کی تشفی کرتے ہیں۔ وہ اپنے اس تصور کی بنا پر مغربی مادی تصورِ وطنیت کو رد کرتے ہیں لیکن اس کے ساتھ قومیت کا تصور پیش کرتے ہیں جو وطن کو تو تسلیم کرتا ہے لیکن اسے قومیت کی اساس نہیں مانتا۔ ان کا مؤقف یہ ہے کہ روحانی یا نظریاتی اشتراک کی اساس پر قائم ہونے والی قومیت اسلامی قومیت ہے۔ اسی اشتراک پر یہ مختلف اوطان کو ملا کر ایک کر دیتی ہے چنانچہ مسلم نیشنلزم کا رُخ وسیع انسانیت کی طرف ہو جاتا ہے جس میں تمام اوطان الگ الگ بھی موجود ہیں اور ایک دوسرے سے وابستہ بھی۔

مندرجہ بالا تبصرے سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسلام مغرب کے کثیر قومی نقطۂ نظر کا حامل ہے اور مختلف اوطان کی موجودگی کو تسلیم کرتا ہے۔ اس اعتبار سے اسلام اور مغرب ایک دوسرے کے ساتھ ہم آہنگ ہیں تاہم مغربی نظریۂ وطنیت وقومیت کی بنیاد اخلاق و مذہب کی بجائے مادیت اور وطن پر ہے، اس طرح وطن خود ایک ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کا اصول ہے اور یہاں وہ اسلام سے متصادم ہوتا ہے (جیسا کہ اقبال نے ''جغرافیائی حدود اور مسلمان'' میں واضح کیا ہے)۔ یہ تصادم و اشتراک اور ردّ قبول کی صورت ہے۔ اقبال نے مغرب کے نظریۂ وطنیت کو اسلام کے بنیادی اصولوں کی روشنی میں چھان پھٹک کر قبول کیا ہے۔ اس کے کچھ پہلوؤں کی تائید کی ہے اور کچھ کو رَد کیا ہے۔ بالفاظِ دیگر مغربی نظریۂ وطنیت کی اسلام کی روشنی میں قطع و برید کر کے اسے جدید اسلامی وطنیت کا نظریہ بنا دیا ہے۔ مغربی نظریۂ وطنیت اپنی مادی، تجارتی، معاشی بنیادوں کی وجہ سے ذاتی حرص و ہوس اور استعماری اغراض کو جنم دیتا ہے اور یوں دنیا کو تصادم کی طرف لے جاتا ہے۔ اسلامی وطنیت کا نظریہ اپنی اخلاقی بنیادوں کی وجہ سے تمام اقوام کو محبت اور امن کی طرف گامزن کرتا ہے اس لیے کہ معاشی وسیاسی اتحاد بھی خلوص محبت کی بنیاد پر نتیجہ خیز ثابت ہوسکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ عالمِ اسلام کو بھی اور مغرب کو بھی مادی وطنیت کا جوا اتار کر اخلاقی بنیادوں پر آزادانہ تجارت کی دعوت دیتے ہیں۔ آج جنگ و جدل، تصادم، بین الاقوامی استعمار کے دور میں امن و امان اور حقیقی جمہوریت کے لیے اسی قسم کی وطنی محبت کی ضرورت ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال نے وطنیت کے نازک، اہم اور جدید مسئلے پر بھی، مغربی نظریۂ وطنیت سے جدید حالات اور اسلام کے اصولوں کی روشنی میں استفادہ کر کے، موجودہ دنیا کے لیے ایسا موزوں اور قابلِ عمل نظریہ دیا ہے، جو نہ صرف اسلام اور مغرب بلکہ پوری دنیائے انسانیت کو ایک دوسرے کے قریب لانے کے لیے ایک پُل کی حیثیت رکھتا ہے اور ساری دنیا کو ملا کر ایک کر دیتا ہے۔ اس لیے کہ مغربی نظریۂ وطن دوسروں کے اوطان کے احترام کی بجائے ان کے استحصال پر آمادہ ہوتا ہے جبکہ اسلام کا نظریۂ وطن، باوجود فطری امتیازات کے تہذیبی اشتراک اور دوسری اقوام کے اوطان کو تسلیم کر کے انسانی اتحاد کی طرف سفر کرتا ہے۔ اس طرح اقبال کا اسلامی اتحاد انسانیت اور انسانی اتحاد پر منتج ہوتا ہے۔(۱۷۱)

اس جدید نظریۂ وطنیت پر مبنی یہ متحد دنیائے انسانیت، دنیا کی مملکتوں کا یہ جمہوری اتحاد،

یہ جدید اسلامی جمہوری فلاحی ریاستیں اور پھر ان جدید اسلامی ریاستوں میں جمہوری اتحاد ___ غرض یہ متحدہ منظم اور آزاد عالمِ بشریت محض تخیل کی صورت میں اقبال کے اوراق میں یا بعض دوسرے اوراق میں تو موجود ہے۔ حریت، مساوات، اتحادانسانی کی جو راہ اقبال نے دکھائی ہے اسے قبول کرنے کے لیے فی الحال مجموعی طور پر نہ تو مسلمان تیار ہیں اور نہ دنیا کی دیگر اقوام۔ تاہم یہ متحدہ منظم آزاد عالمِ بشریت اقبال کے تصورِ محبت کی بنیاد پر وجود میں لایا جاسکتا ہے۔

اقبال نے مغربی جمہوریت و وطنیت کے بنیادی اصولوں انفرادی حقوق، حریت، مساوات، بھائی چارہ، اتحادِ انسانی اور آزاد خیالی کا خیر مقدم کیا ہے جب مغرب اصولوں کو پیش کرتا ہے اور اس کے اثرات اسلام پر پڑتے ہیں تو کہتے ہیں کہ "ہم اس تحریک کا جو آزاد خیالی کے نام پر عالمِ اسلام میں پھیل رہی ہے دل سے خیر مقدم کرتے ہیں۔" (۱۷۲) لیکن جب وہ یہ دیکھتے ہیں کہ مغرب ان اصولوں کو برتنے میں انتہا پسندی سے کام لے رہا ہے اور یہ اصول جمہوریت و انسانیت کی بجائے استعمار کو مضبوط کرنے کے لیے استعمال کیے جا رہے ہیں، اور یہ اصول آدم دری، سوداگری، استحصال، بے راہ روی کا نمونہ بن کر "جائز حدود" سے تجاوز کر گئے ہیں۔ (۱۷۳) اور جمہوریت و وطنیت ملوکانہ جمہوریت و وطنیت بن گئی ہے تو وہ پسماندہ اقوام بالخصوص مسلمانوں کو اسلام کے بنیادی اصولوں اور اسلام کے نظامِ اقدار کی طرف متوجہ کرتے ہیں جو استعمار سے آزادی دلوا سکتا ہے، نظامِ عالم کی حق و انصاف، حریت و مساوات اور اتحاد و اتفاق پر مبنی نئی تشکیل کرسکتا ہے۔ ان کے نزدیک اسلام کا تصور مذہبی گروہ بندی کا نہیں بلکہ یہ تمام بنی نوعِ انسان کی آزادی اور برابری کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ یہ عالمگیر اور آفاقی دین ہے۔ اس کی بنیاد انسانی مساوات، ذات پات اور رنگ و نسل کی نفی، بھائی چارے کے فروغ، تمام قوموں کے درمیان حق و انصاف اور اتفاق و اتحاد پر ہے۔ اس کا بنیادی مقصد ایک ایسے عالمگیر انسانی معاشرے کی تشکیل ہے جس میں تمام دنیا کی قومیں اتحاد و یکجہتی کے ساتھ رہتے ہوئے پُرامن طور پر زندگی بسر کریں۔ کوئی قوم دوسری قوم کے مذہبی، تہذیبی، سیاسی، معاشرتی، وطنی امور میں رواداری کا مظاہرہ کرتے ہوئے ان میں کسی قسم کی دخل اندازی نہ کرے بلکہ ہر ایک پُرامن طور پر اپنے مذہب کا پرچار کرے تاکہ جسے جو مذہب پسند آئے وہ اسے اختیار کرسکے۔ (۱۷۴) یہی وجہ ہے کہ اقبال اسلام کو ایک مذہب کی بجائے ایک قوت یا روحانی نظام کا لقب دیتے ہیں۔ (۱۷۵) یہ ایسا نظام ہے جو انفرادی

تشخص اور فطری امتیاز وتفریق قائم رکھتے ہوئے بھی اقوام کے درمیان اتحاد قائم کر دیتا ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:۔

"اگر عالمِ بشریت کا مقصد اقوامِ انسان کا امن، سلامتی اور ان کی موجودہ ہیئتوں کو بدل کر ایک واحد اجتماعی نظام قرار دیا جائے تو سوائے نظامِ اسلام کے اور کوئی اجتماعی نظام ذہن میں نہیں آسکتا۔"(۱۷۶)

"مقصود اسلام کی وکالت نہیں بلکہ میری قوتِ طلب وجستجو تو صرف اس چیز پر مرکوز رہی ہے کہ ایک جدید معاشری نظام تلاش کیا جائے اور عقلاً یہ ناممکن ہے کہ ایک ایسے معاشری نظام سے قطع نظر کرلیا جائے جس کا مقصدِ وحید ذات پات، رتبہ و درجہ، رنگ ونسل کے تمام امتیازات مٹا دینا ہے۔"(۱۷۷)

"یہ اسلام ہی تھا جس نے بنی نوع انسان کو سب سے پہلے یہ پیغام دیا کہ دین نہ قومی ہے نہ نسلی نہ انفرادی نہ پرائیویٹ بلکہ خالصتاً انسانی ہے اور اس کا مقصد باوجود تمام فطری امتیازات کے عالمِ بشریت کو متحدہ منظم رکھنا ہے۔"(۱۷۸) اسلامی تعلیمات کی روح کسی خاص گروہ سے مختص نہیں ہے۔ اسلام تو کائناتِ انسانیت کے اتحادِ عمومی کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے تمام جزوی اختلافات سے قطع نظر لیتا ہے۔"(۱۷۹)

"دراصل خدا کی ارضی بادشاہت صرف مسلمانوں کے لیے مخصوص نہیں ہے بلکہ تمام انسان اس میں داخل ہوسکتے ہیں بشرطیکہ وہ نسل اور قومیت کے بتوں کی پرستش ترک کردیں اور ایک دوسرے کی شخصیت کو تسلیم

کریں۔"(۱۸۰)

اقبال کے افکار کا مطالعہ کیا جائے تو ایسے عالمی نظام اور آفاقی و عالمگیر تہذیب وتمدن کی نشاندہی کی جاسکتی ہے جو مغرب کے نوآبادیاتی سامراجی عالمی نظام سے قطعاً مختلف ہے اور تمام دنیائے انسانیت کو امن وسلامتی، محبت واخوت، فلاح و بہبود، مساوات وانصاف اور ترقی وخوشحالی کی طرف لے جاسکتا ہے۔ ان کے نزدیک اسلام ایسا اجتماعی نظام ہے جو جزوی اختلافات سے قطع نظر کر لیتا ہے، جو فطری امتیازات کو قائم رکھتے ہوئے عالمِ بشریت کو مشترک انسانی قدروں کی بنیاد پر متحد و منظم کرتا ہے، اس میں کسی کو اپنا مذہب عقیدہ تہذیب وطن چھوڑنے کی ضرورت نہیں۔ یہ مذہبی وتہذیبی تکثیریت کا وہ تصور ہے جس کا نتیجہ ہنٹنگٹن کے "تہذیبی تکثیریت" کے تصور کی طرح تصادم کی صورت میں نہیں نکلتا اور نہ ہی فوکویاما کے "تاریخ کے خاتمے" اور "آفاقی تہذیب" کے تصور کی طرح مغربی سامراجیت اور استعماریت کی صورت میں نکلتا ہے۔ خدا کی ارضی بادشاہت میں تمام تہذیبیں، مذاہب عالم اور اوطان ایک دوسرے سے ٹکرانے کی بجائے ایک دوسرے کے ساتھ ہم آہنگ ہو جاتے ہیں۔ پہلے باب میں فوکویاما اور ہنٹنگٹن کے تصور کا جائزہ لیتے ہوئے بیان کیا جا چکا ہے کہ مغربی تہذیب آج امریکہ کی قیادت میں ایک زبردست تہذیبی تکبر، "حبِ عظمت" اور آفاقیت کے جنون میں مبتلا ہے اور اس کے سامنے ہنٹنگٹن کا فکری زاویہ رہنما اصول کے طور پر موجود ہے کہ دنیا کی تمام تہذیبیں جس اکیلی طاقتور اور توانا تہذیب سے ٹکرا رہی ہیں وہ جدید مغربی تہذیب ہے۔ گویا انسانی عظمت کا معیار صرف مغربی تہذیب ہے جسے اسلامی تہذیب سے خطرہ ہے۔ مغرب کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنی برتری کی حفاظت کرے۔ اس طرح تہذیبی تکثیریت کا یہ نظریہ تہذیبوں کے تصادم اور بالآخر مغربی سامراجیت و استعماریت کے غلبے پر دلالت کرتا ہے۔ اس کی بنیاد فوکویاما نے مہیا کی ہے جس کے تحت سرد جنگ کے خاتمے کے بعد اب دنیا کے سامنے فلاح کا راستہ صرف ایک ہی ہے یعنی مغربی لبرل جمہوریت اور آزاد تجارت بالفاظِ دیگر مغربی تہذیب۔(۱۸۱)

امریکہ کی آفاقی نوآبادیاتی نظام کی خواہش اس امر کا تقاضا کرتی ہے کہ دنیا کو ایک اخلاقی، انسانیت نواز اور مساوات پر مبنی نظام کی ضرورت ہے جس میں بالخصوص اسلام اور اہل اسلام کی شدت پسندی اور جہالت راستے کی رکاوٹ ہے۔ اس کا تعلق Globalization

(عالمگیریت) سے بھی ہے۔ عالمگیریت کی تحریک بنیادی طور نئے عالمی نظام کی ایک کڑی ہے اور مغرب کے جدید ترین نوآبادیاتی نظام کے عروج کی شکل ہے۔

عالمگیریت کی تحریک چونکہ مغرب سے اٹھی ہے لہٰذا اس پر مغرب کے معاشی اور تہذیبی تصورات کی چھاپ ہے چنانچہ آفاقیت (عالمگیریت) کا دائرہ سیاست و معیشت سے لے کر تہذیب وثقافت تک پھیلا ہوا ہے۔ مغربی تہذیب امریکہ کی رہنمائی میں اپنی اقدار، زندگی بسر کرنے کے طور پر طریقے، موسیقی، ادب، آرٹ، سیکولر نقطۂ نظر اور سرمایہ دارانہ نظام ___ غرض اپنے ایک ہی رنگ میں رنگنے کے درپے ہے۔ چنانچہ آئی ایم ایف ورلڈ بینک قرضے دیتے وقت اور معاشی تعاون و امداد کے لیے جو شرائط عائد کرتے ہیں ان میں یہ بھی شامل ہے کہ ترقی پذیر ممالک مغربی اندازِ کے سیاسی، معاشی نظام کو اپنائیں چاہے یہ قبا ان پر فٹ آئے یا نہ آئے، ان کے لیے موزوں ہو یا غیر موزوں۔ اسی لیے ڈاکٹر خالد علوی یہ نتیجہ اخذ کرنے پر مجبور ہوئے ہیں کہ ''عالمگیریت دراصل مغربی کلچر کے غلبے ہی کا دوسرا نام ہے۔'' (۱۸۲) اور بقول ڈاکٹر رفیق احمد ''اس لحاظ سے ہمہ ارضیت ایک نظریاتی تحریک ہے جس کا مقصد سیاسی استعماریت کی جگہ ایک نئی قسم کی اجتماعی استعماریت (Corporate Colonialism) قائم کرنا ہے جو ہمہ گیر تمدنی اور معاشی بنیادوں پر استوار ہو۔'' (۱۸۳) اور بقول ڈاکٹر کنیز فاطمہ یوسف ''گلوبیت نوآبادیاتی نظام کے انتہائی عروج کی شکل ہے۔'' (۱۸۴)

تیل کے قدرتی وسائل سے مالا مال ہونے کی وجہ سے عالمگیر کا سب سے بڑا نشانہ

اسلام ہے۔

مغربی تمدن کی اس جارحانہ و آمرانہ خواہش کی بدولت آج بالخصوص مسلمان اور بالعموم انسان انتہائی نازک مقام پر کھڑے ہیں۔ عالمی اقتصادی اور سیاسی بحرانوں نے پوری دنیا کو اپنی لپیٹ میں لے رکھا ہے۔ اشتراکیت کی طرح مغرب کا سرمایہ دارانہ نظام اور مغربی تہذیب کے آفاقیت و عالمگیریت پر مبنی دعوے بھی۔ امن و امان اور یکجہتی کی فضا قائم کرنے میں ناکام ہو چکے ہیں۔ آج انسانیت نواز مفکرین اور سیاسی مبصرین ایسے سیاسی اقتصادی عالمی نظام پر زور دے رہے ہیں جس کی بنیاد احترام آدمیت پر ہو۔ جس میں مختلف تہذیبیں، مختلف اوطان اور ان سے وابستہ مختلف اقوام مل جل کر رہیں۔ جہاں تصادم اور استحصال کے بجائے انصاف اور

اشتراکِ عمل کی فضا ہو۔ آج نہ صرف اسلام اور مغرب میں موجود تناؤ کی کیفیت کا حل بلکہ تمام انسانیت کی بقا کا حل اتحادِ انسانیت میں مضمر ہے۔ یہ وہی خیالات ہیں جو نصف صدی پیشتر اقبال نے پیش کرر کھے ہیں۔

آدمیت احترام آدمی
باخبر شو از مقامِ آدمی

(جاوید نامہ/کلیات اقبال فارسی، ص ۲۰۵/۷۹۳)

یہ احترامِ آدمیت اور وحدتِ انسانی وہ ہے جسے مغربی کی سامراجی سیاست اور نوآبادیت آفاقیت و عالمگیریت سے دور کا بھی واسطہ نہیں۔ یہ انسانی اتحاد و آفاقیت تہذیبی تصادم، انسانی وحدتوں کی تخریب و تباہی اور اسلامی و مغربی تہذیبی بحران پر دلالت نہیں کرتی بلکہ صحیح معنوں میں انسانیت اور احترامِ آدمیت کی بنیادوں پر ایک مشترکہ بین الاقوامی برادری کی تخلیق و تشکیل کرتی ہے۔ آج تمام اقوامِ عالم کے درمیان مکالمے اور یگانگت و اتحاد کے لیے اسی انسانی نقطۂ نظر کی ضرورت ہے نہ کہ مغرب یا امریکہ کے مادی نوآبادیاتی سامراجی معاشی عالمی نظام اور نقطۂ نظر کی۔ ''اقبال کا سالِ نو کا پیغام'' ان کی تہذیبی فکر کا نچوڑ ہے اسے اگر آج کے عالمی واقعات، حالات و حادثات اور بین الاقوامی تناظر میں رکھ کر دیکھا جائے تو محسوس ہوتا ہے کہ اقبال موجودہ حالات کو سامنے رکھ کر اپنی بات کہہ رہے ہیں۔ ان کی اس تقریر میں مغرب کے استعماری سامراجی عالمی نظام کے مقابلے میں ایک انسانیت نواز نئے عالمی نظام کے اشارے پوشیدہ ہیں۔ اس پیغام کا ایک اقتباس موقع و محل کی مناسبت سے اس باب کے شروع میں درج کیا جا چکا ہے یہاں اس پیغام کا یہ اقتباس درج کیا جاتا ہے:۔

> ''تمام دنیا کے اربابِ فکر دم بخود سوچ رہے ہیں کہ تہذیب و تمدن کے اس عروج اور انسانی ترقی کے کمال کا انجام یہی ہونا تھا کہ انسان ایک دوسرے کے جان و مال کے دشمن بن کر کرۂ ارض پر زندگی کا قیام ناممکن بنا دیں۔ دراصل انسان کی بقا کا راز انسانیت کے احترام میں ہے اور جب تک تمام دنیا کی عالمی قوتیں اپنی توجہ کو احترامِ انسانیت کے

> درست پر مرکوز نہ کردیں یہ دنیا بدستور درندوں کی دنیا بنی رہے گی۔ وحدت صرف ایک ہی معتبر ہے اور وہ ہے بنی نوع انسان کی وحدت۔ جو رنگ ونسل وزبان سے بالاتر ہے۔ جب تک اس نام نہاد جمہوریت، اس ناپاک قوم پرستی، اس ذلیل ملوکیت کی لعنتوں کو مٹایا نہ جائے گا، جب تک انسان اپنے عمل کے اعتبار سے ''الخلق عیال اللہ'' کے اصول کا قائل نہ ہو جائے گا، جب تک جغرافیائی وطن پرستی اور رنگ ونسل کے امتیازات کو مٹایا نہ جائے گا اس وقت تک انسان اس دنیا میں فلاح وسعادت کی زندگی بسر نہ کرسکیں گے اور اخوت، حریت اور مساوات کے شاندار الفاظ شرمندۂ تعبیر نہ ہو نگے۔'' (۱۸۵)

اقبال اس تمام کرۂ ارض کو امن وسلامتی کا گہوارہ اور تمام انسانوں کے لیے ایک کشادہ اور خوبصورت گھر کی طرح دیکھنا چاہتے ہیں۔ انہوں نے اسلام کے آفاقی اصولوں حریت، مساوات، اخوت اور حفظِ نوع انسانی کے حوالے سے کوشش کی ہے کہ ایک طرف تو تمام تہذیبیں، تمام اوطان، تمام اقوام، تمام مذاہب اپنی اپنی انفرادیت، اپنا اپنا انفرادی تشخص قائم رکھیں۔ دوسری طرف ہر قسم کی غلط فہمیوں اور تنگ نظر وتعصب سے نکل کر امن واماں، محبت، رواداری، انسانی حقوق کی بالادستی، بین المذاہب ہم آہنگی، تہذیبی سنگم، اتحادِ اوطان واقوام اور بقائے باہمی کی طرف لوٹ آئیں اور اس کا حل یہی ہے کہ انسان احترامِ انسانیت کو اپنا شعار بنالے۔ اقبال کے نزدیک اسلام تہذیبوں اور وطنوں کی اکثریت کو قبول کرتا ہے اور اکثریت کے باوجود انہیں انسانی بنیادوں پر اس طرح متحد کرتا ہے کہ ایک صحیح عالمی انسانی نظام وجود میں آجاتا ہے۔ اقبال کے نزدیک بین الاقوامی استعماری نظام کے چنگل سے نجات حاصل کرنے کے لیے مذہب کا ارفع تصور اپنانے کی ضرورت ہے اس تصور کو اپنانے سے انسان اپنے مذہب سے وابستہ رہتے ہوئے بھی دوسرے انسانوں کے مذاہب، تہذیبوں، قومیتوں، وطنوں کا احترام کرسکتا ہے۔ ڈاکٹر جاوید اقبال کے مطابق اقبال نے مذہب کا یہ ارفع تصور قرآن کی سورۃ ۱۵ آیت ۴۸ سے اخذ کیا

ہے۔(۱۸۶) جس کا ترجمہ یہ ہے:۔

"ہم نے تم سب کے لیے ایک ایک شریعت اور راستہ رکھا
اور اگر اللہ چاہتا تو تم سب ایک ہی مذہب کی اُمت ہوتے
(لیکن اس نے ایسا نہیں چاہا) تا کہ تم کو جو کچھ دیا گیا ہے
اس پر تم کو آزمائے۔ پس نیک کاموں میں ایک دوسرے
سے سبقت لینے کی سعی کرو۔ بالآخر تم سب نے اللہ ہی کی
طرف لوٹ کر جانا ہے اور وہ تمہیں بتائے گا کہ تمہارے
آپس کے اختلافات کیا تھے۔"

اقبال کے نزدیک اس وقت پورے عالمِ انسانیت کی بقاء احترام واتحادِ آدم پر ہے:۔

برتر از گردوں مقامِ آدم است
اصلِ تہذیب احترامِ آدم است

(جاوید نامہ/کلیات اقبال فارسی، ص۶۹/۶۵۷)

اور یہ احترام واتحادِ آدم مذہب کے زندہ وارفع تصور کو اپنانے ہی میں ممکن ہے جس میں انسانیت کی نفسیات کو مدنظر رکھتے ہوئے تہذیبوں کی اکثریت کو قبول کیا گیا ہو، ان کے فطری امتیازات کو قائم رکھتے ہوئے ان میں امتزاج وارتباط اور وحدت پیدا کر دی گئی ہو۔ اقبال چاہتے ہیں کہ دنیا کی تمام اقوام تہذیبی وقومی تکثیریت رنگا رنگی اور پُر امن بقائے باہمی پر یقین رکھتے ہوئے ایک دوسرے کے درمیان دوستانہ تعلقات استوار کریں۔ وہ اپنے متنازعہ سیاسی ومعاشی امور کو حل کرنے کے لیے عسکری تصادم کی بجائے مذاکرات اور بات چیت کو ترجیح دیں۔ اقبال کو معلوم ہے قومی ووطنی، تہذیبی وثقافتی اکثریت اقوامِ عالم کی فطری ونفسیاتی ضرورت بھی ہے اور کائنات ارتقاء کا وسیلہ بھی لیکن ایسی تہذیبی تکثیریت ہی وحدت کو جنم دے سکتی ہے جس میں نفرت، رقابت، استعماریت، ملوکانہ اغراض کے بجائے اشتراکِ عمل، مکالمے، رواداری، کشادہ دلی اور برابری کا پہلو پایا جائے۔ مغرب تہذیبی تکثیریت کی جو صورت پیش کرتا ہے وہ بالآخر مغرب کی سامراجی آفاقیت میں ڈھل جاتی ہے اور اقبال کے نزدیک یہ سامراجی آفاقیت فتنہ وفساد، تنازعہ وتصادم، استحصال واستبداد، تنگ نظری وشدت پسندی کو جنم دیتی ہے۔ اس وقت دنیا کے مستقبل کا دارومدار

مغرب کے جدید ترین پیچیدہ نوآبادیاتی معاشی سامراجی نظام پر نہیں بلکہ افہام وتفہیم کی دنیا پر ہے۔ ایسی دنیا جس میں تمام اقوام ایک دوسرے کو کچھ سکھاتے ہوئے آگے بڑھیں۔ یہاں ہنٹنگٹن کے حوالے سے لیسٹر پیئرسن (Lester Pearson) کی چند سطور نقل کی جاتی ہیں جس سے اقبال کے پیغام کی اہمیت ہمارے مابعد نوآبادیاتی زمانے میں نکھر کر سامنے آتی ہے:۔

> "۱۹۵۰ء کی دہائی میں لیسٹر پیئرسن نے خبردار کیا کہ انسان ایک ایسے زمانے میں داخل ہو رہا ہے جہاں مختلف تہذیبوں کو ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو، پرامن لین دین کے ساتھ ایک دوسرے سے سیکھتے ہوئے، ایک دوسرے کی تاریخ اور آدرشوں اور فن و ثقافت کا مطالعہ کرتے ہوئے، ایک دوسرے کی زندگیوں کو زرخیز بناتے ہوئے زندگی بسر کرنا سیکھنا ہوگا۔ اس پرہجوم چھوٹی سی دنیا میں دوسرا راستہ کشیدگی، تصادم اور آفات کا ہے۔ امن اور تہذیب دونوں کے مستقبل انحصار تہذیبوں کے سیاسی وروحانی اور علمی رہنماؤں کے درمیان افہام وتفہیم اور تعاون پر ہے۔" (۱۸۷)

کیا یہ وہ باتیں نہیں ہیں جو اقبال نے ۱۹۵۰ء سے پہلے کہی تھیں وہی تہذیبی تکثیریت اور اتحاد وتعاون کا نقطۂ نظر۔ لیکن حریت مساوات اور اتحاد واتفاق پر مبنی یہ خوبصورت دنیا تعمیر ہو تو کیسے ہو؟ ایک طرف مغرب کے بھیانک سامراجی نوآبادیاتی نظام کا عفریت ہے جو دنیا کے تمام اجزائے عالم کو نگلنے کے درپے ہے۔ دوسرے طرف مسلمان ہیں جو ہر لحاظ سے زوال پذیر ہیں۔

نہ مشرق اس سے بَری ہے نہ مغرب اس سے بَری
جہاں میں عام ہے قلب و نظر کی رنجوری
(ضربِ کلیم/کلیات اقبال اردو، ص۲/۱۷۲/۶۷۲)

مغرب زتو بیگانہ، مشرق ہمہ افسانہ
وقت است کہ در عالم رنگِ دگر انگیزی
(زبورِ عجم/کلیات اقبال فارسی، ص۸/۴۰۰)

چنانچہ اقبال کی وہ دنیا جو ''بے امتیازِ خون و رنگ'' ہے، جو ''احترامِ آدمیت'' سے عبارت ہے، جس کی اساس آفاقی اور ابدی اصولوں پر ہے اور جسے اقبال ''عالمِ قرآنی'' کہتے ہیں، وہ عالم ابھی تک وجود میں نہیں آسکا اور ہم ابھی تک ایک ''فرسودہ عالم'' میں مقیم ہیں۔(۱۸۸) تاہم یہ عالم وجود میں آسکتا ہے۔آج طاقتور میڈیا موجود ہے۔فاصلے سمٹ گئے ہیں، اقوام پہلے سے زیادہ ایک دوسرے کے قریب آگئی ہیں، دنیا گلوبل ولیج بن چکی ہے، آج اقوام ایک دوسرے کے ساتھ افہام و تفہیم اور مدد و تعاون کی راہ پر بہتر طریقے سے گامزن ہوسکتی ہے لیکن اس کے لیے کشادہ دلی، رواداری، مساوات، برداشت اور سب سے بنیادی چیز ''احترامِ آدمیت'' سے باخبر ہونے کی ضرورت ہے۔اقبال کے نزدیک اس کے لیے مغرب کے سامراجی نظام کی نہیں ''خدا کی ارضی بادشاہت'' کی ضرورت ہے جس میں تمام تہذیبیں اور تمام قومیں ایک دوسرے کے تشخص کو تسلیم کرتے ہوئے داخل ہوسکتی ہیں اور مل جل کر تہذیبی ہم آہنگی اور امن و سکون کے ساتھ زندگی بسر کرسکتی ہیں۔

اس لیے کہ اسلام مغرب کے سامراجی آفاقی و کثیر تہذیبی تصور کے کے برعکس تمام تہذیبوں، تمام اقوام، اور تمام مذاہبِ عالم کے تحفظ کا ضامن ہے اور مغرب کی منافقانہ وملوکانہ پالیسیوں کی بجائے حقیقی عدل و مساوات پر یقین رکھتا ہے۔اسلام ان کے نزدیک صحیح معنوں میں ایک ایسی کثیر تہذیبی، کثیر قومی، کثیر مذہبی آفاقی دنیا وجود میں لاتا ہے جس میں تصادم کے بجائے بات چیت اور مذاکرات کے ذریعے اختلافی امور کو بھی حل کیا جاسکتا ہے، امن اور انصاف کا حصول بھی ممکن بنایا جاسکتا ہے اور ایک دوسرے کے ساتھ پُرامن لین دین اور استفادے کا عمل بھی تیز تر کیا جاسکتا ہے۔اقبال اسلامی اصولوں کی روشنی میں تہذیبی تکثیریت اور اس تکثیریت میں اتحاد و اتفاق کے ذریعے تہذیبی آفاقیت کے قائل ہیں۔آفاقیت کا یہ تصور مغربی سامراج کے تصورِ آفاقیت سے بہت مختلف ہے جو تمام دنیا کو اپنا یرغمال بنانا چاہتا ہے۔اس کے برعکس وہ اس تہذیبی آفاقیت کے ذریعے تمام اقوام کے درمیان مکالمہ کرانا چاہتے ہیں۔وہ چاہتے ہیں کہ نہ صرف اسلام اور مغرب بلکہ تمام اقوام بلاشبہ اپنے فطری امتیازات (یا خودی) کو قائم رکھیں لیکن غیر ضروری امتیازی و اختلافات بات چیت کے ذریعے دور کر کے پُرامن بقائے باہمی اور احترامِ آدمیت کے اصولوں کو مدنظر رکھتے ہوئے مل جل کر زندگی گزاریں۔اپنے اپنے امتیازات اور

انفرادی خصائص قائم رکھتے ہوئے ایک آفاقی نظام، آفاقی تہذیب کی تخلیق جدید عہد کے تقاضوں کے عین مطابق بھی ہے، دنیائے انسانیت کی لازمی ضرورت بھی اور اقبال کے تصورِ خودی کے عین مطابق بھی۔ تہذیبی تکثیریت کا یہ وہ تصور ہے جس میں اپنی تہذیبی خودی بھی برقرار رکھی جاتی ہے اور دوسری تہذیب کی خودی کی حفاظت یا پاسداری بھی کی جاتی ہے اور بعض اجزاء کو رد بھی کیا جاتا ہے۔ لیکن اس ردّ و قبول میں یہ عمل اصولی ہوتا ہے نہ کہ ذاتی یا تعصبات پر مبنی۔ اس لیے کسی تہذیب کے استحصال کی نوبت نہیں آتی۔ بلکہ دوسری تہذیب کے ساتھ مسلسل ایک ڈائیلاگ کی کیفیت برقرار رہتی ہے اور بنیادی فکری امور میں اختلافات (تصادمات) کے باوجود ایک ہم آہنگی کی فضا قائم رہتی ہے۔ اس طرح تہذیبی تکثیریت کا یہ نظریہ آفاقی تہذیب کے ایسے نظریے میں ڈھل جاتا ہے جس میں دیگر تہذیبیں بھی اپنا وجود رکھتی ہیں اور اپنا وجود رکھتے ہوئے ایک دوسرے کے ساتھ انسانی بنیادوں پر متحد و منظم اور ہم آہنگ بھی ہو جاتی ہے یوں اقبال کا خودی و اجتماعی خودی کا تصور ہمارے سامنے ابھر کر آ جاتا ہے۔

حواشی وحوالہ جات

١۔ فیمن، فراز، ''افتادگانِ خاک''، ترجمہ، سجاد باقر رضوی/محمد پرویز، ص ۳۲

۲۔ اقبال، ''مقالاتِ اقبال'' (''جغرافیائی حدود اور مسلمان'')، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، آئینہ ادب، لاہور، ۱۹۸۲ء، ص ۲۶۵

۳۔ اقبال، ''کلیاتِ اقبال فارسی'' (دیباچہ)، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۸۱ء، ص ۱۳

۴۔ اقبال، ''حرفِ اقبال''، مرتبہ لطیف احمد شروانی، ص ۱۴۸؛

نذیر نیازی، سید، ''اقبال کے حضور''، اقبال اکادمی، کراچی، ۱۹۷۱ء، ص ۲۸۴، ۲۸۵

۵۔ عابد، عابد علی، سید، ''شعرِ اقبال''، ص ۳۵

۶۔ اقبال، ''تشکیلِ جدیدِ الٰہیاتِ اسلامیہ'' (خطبہ اول/پنجم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید،، ص ۱۱/ ۱۹۷؛

اقبال، ''مقالاتِ اقبال'' (''اسلام اور علومِ جدیدہ'')، مرتبہ، عبدالواحد معینی، ۲۸۰، ۲۸۱

۷۔ اقبال، ''تشکیلِ جدیدِ الٰہیاتِ اسلامیہ'' (خطبہ اول)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید،، ص ۱۱

۸۔ نذیر نیازی، سید، ''اقبال کے حضور''، ص ۲۵۸

۹۔ اقبال، ''تشکیلِ جدیدِ الٰہیاتِ اسلامیہ'' (خطبہ اول)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید،، ص ۱۲، ۱۳

۱۰۔ ایضاً، ص ۱۳

۱۱۔ اقبال، ''کلیاتِ اقبال (اُردو)''، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۶ء، ص ۵۸۵

12. Pipes, Denial, "In the path of God: Islam and political powers", Basik Books, New York, 1986, PP.197, 349

۱۳۔ اس کے لیے ملاحظہ کیجئے:۔

Said, Edward, "Orientalism", PP.296, 297

14. Hungtington, S.P., "The Clash of Civilizations", PP.258, 263

15. Cheryl Benard, "Civil Democratic Islam", PP.448, 449

16. Hungtington, S.P., "The Clash of Civilizations", PP.73

17. Ibid

۱۷۔ (i) اقبال، ''اقبال نامہ''، مرتبہ شیخ عطاء اللہ (تصحیح وترمیم شدہ یک جلدی اشاعت)، ص ۹۸

۱۸۔ ان مباحث کے لیے دیکھیے:۔

جاوید اقبال، ڈاکٹر، ''زندہ رُود''، ص ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۹۶؛

جاوید اقبال، ڈاکٹر، ''خطباتِ اقبال: تسہیل و تفہیم''، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۸ء، ص ۲۰، ۲۲، ۲۳

جاوید اقبال، ڈاکٹر، مضمون ''اقبال اور تہذیبوں کے مابین مکالمے کی اہمیت''، مشمولہ، اقبال مشرق ومغرب کی نظر میں، مرتبہ، سوندھی ٹرانسلیشن سوسائٹی، گورنمنٹ کالج یونیورسٹی، لاہور، ص ۱۰۹؛

اقبال، ''حرفِ اقبال''، مرتبہ لطیف احمد شروانی، ص ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۱؛

Esposito, John, L., "Islamic Threat: Myth or reality", Oxford University Press, Newyork, 1992, P.55;

Pipes, Denial, "In the path of God: Islam and political powers", PP.114 to 120;

Stoddard, L.S, "The New world of Islam", Oxford University Press, Newyork, 1992, P.54

۱۹۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر، مضمون ''اقبال اور تہذیبوں کے مابین مکالمے کی اہمیت''، مشمولہ، اقبال مشرق ومغرب کی نظر میں، ص ۱۰۹

۲۰۔ سرور، آلِ احمد، ''دانشورِ اقبال''، الوقار پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۳ء، ص ۵۱، ۵۲

21. Spenglar, "Decline of the West", (Vol-II), A.A. Knopf.,

Newyork, 1928, P.50;

Bozeman, "Civilization under stress", Vergina Quarterly Review 51, (Writer) 1975, P.5;

Hungtington, S.P., "The Clash of Civilizations", PP.76

۲۲۔ اس تجزیے میں اقبال کے اپنے بیانات (مثلاً خطبہ اول کا اقتباس، ص۱۱ تا ۱۳) کے علاوہ درج ذیل ماخذات کو بھی سامنے رکھا گیا ہے۔

محمد آصف، ڈاکٹر، ''اسلامی اور مغربی تہذیب کی کشمکش: فکرِ اقبال کے تناظر میں''، ص۱۸۰؛

محمد عثمان، پروفیسر، ''فکرِ اسلامی کی تشکیلِ نو''، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۸۷ء، ص ۱۵

۲۳۔ سرور، آلِ احمد، پروفیسر، ''عرفانِ اقبال''، مرتبہ، زہرا معین، تخلیق مرکز، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص۱۵۵

۲۴۔ فتح محمد ملک، پروفیسر، ''اقبال فراموشی''، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۲ء، ص ۶۳، ۶۵ تا ۶۷

۲۵۔ اس حوالے سے اقبال کے خیالات کے لیے ملاحظہ کیجئے:۔

اقبال، جاوید نامہ/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۷۸/۷۶۶

۲۶۔ اقبال، ''شذراتِ فکرِ اقبال''، ترجمہ، افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۸۳ء، ص ۱۱۶

۲۷۔ اقبال، ''حرفِ اقبال''، مرتبہ لطیف احمد شروانی، ص ۲۲۳، ۲۲۴

۲۸۔ اقبال، ارمغانِ حجاز/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۹، ۱۰/۷۰۱، ۷۰۲

۲۹۔ ملاحظہ کیجئے، ''بانگِ درا'' میں موجود اقبال کی نظم ''خضرِ راہ'' کا بند بعنوان ''سلطنت''، ص ۲۷۴/۲۹۰

۳۰۔ اقبال، دیباچہ پیامِ مشرق/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۲/۱۸۲

۳۱۔ ''پیش لفظ'' از سارتر، مشمولہ ''افتادگانِ خاک'' از فینن، فرانز، ترجمہ، سجاد باقر رضوی/محمد پرویز، ص ۱۵، ۱۷

۳۲۔ اقبال، پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۵/۸۱۱

۳۳۔ اقبال، بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۲۷۴/۲۹۰

۳۴۔ اسٹوارٹ ہال، مضمون، ''مغرب اور بقیہ دنیا''، مشمولہ ''جدید تاریخ''، مترجم و مرتب، مبارک علی، ڈاکٹر، فکشن ہاؤس، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۲۷۳، ۲۷۴

۳۵۔ اقبال، بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۲۷۴/۲۹۰

۳۶۔ (i) اقبال، پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق/کلیاتِ اقبال فارسی، ص

۳۶۔ (ii) اقبال، زبورِ عجم/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۸۳/۴۷۵

۳۷۔ دیکھیے اقبال کا ''سالِ نو کا پیغام'' (یکم جنوری ۱۹۳۸ء)، مشمولہ، حرفِ اقبال، مرتبہ، لطیف احمد شروانی، ص ۲۲۳، ۲۲۴

۳۸۔ اقبال، بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۲۸۶/۳۰۲

۳۹۔ اقبال، ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۸۳/۵۸۳؛

اقبال، پیامِ مشرق/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۳۹/۳۰۹

۴۰۔ اقبال، بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۳۵/۴۵۹

۴۱۔ تفصیلات کے لیے دیکھیے:۔

Said, Edward, W., "Orientalism", Penguin Books, Indian, 2001, PP.7, 8, 9, 25, 26, 300, 301, 302

42. Ibid, PP.301,302

43. Ibid, PP.347

44. Ibid, P.151

۴۵۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:۔

اقبال، ''تشکیلِ جدیدِ الٰہیاتِ اسلامیہ'' (خطبۂ چہارم/پنجم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید،، ص ۱۶۵/۱۱۹

۴۶۔ ایڈورڈ سعید کے اس نقطۂ نظر کو فتح محمد ملک نے اختصار کے ساتھ اپنے پیش لفظ میں بیان کیا ہے۔ ملاحظہ کیجیے: ''پیش لفظ'' از فتح محمد ملک، مشمولہ ''شرق شناسی'' (از ایڈورڈ سعید)، ترجمہ، محمد عباس، مقتدرہ قومی زبان اسلام آباد، ۲۰۰۵ء

۴۷۔ عبدالقادر جیلانی، ڈاکٹر، ''اسلام، پیغمبر اسلام اور مستشرقینِ مغرب کا اندازِ فکر''، بیت الحکمت،

لاہور، ۲۰۰۵ء؛

مستشرقین کی ملوکانہ اغراض کا ذکر ڈاکٹر مس رضیہ نور محمد نے بھی کیا ہے۔ دیکھئے:۔

مس رضیہ نور محمد، ڈاکٹر، ''اردو زبان و ادب میں مستشرقین کی علمی خدمات کا تحقیقی و تنقیدی جائزہ''، مکتبہ خیابان ادب/لائن آرٹ پریس، لاہور، ۱۹۸۵ء، ص ۱۱، ۱۳، ۴۷تا۵۵، ۹۰، ۹۱

۴۸۔ اقبال، ''اقبال نامہ''، مرتبہ، شیخ عطاء اللہ، ص ۵۵۷، ۲۹۶؛

اقبال، ''مقالاتِ اقبال'' (''حکمائے اسلام کے عمیق تر مطالعے کی دعوت'')، ص ۳۳۴

۴۹۔ اقبال، ''مکتوباتِ اقبال بنام نذیر نیازی''، مرتبہ، نذیر نیازی، سید، اقبال اکادمی پاکستان، کراچی، ۱۹۵۷ء، ص ۹۶، ۹۷

۵۰۔ اقبال، ''تشکیلِ جدیدِ الٰہیاتِ اسلامیہ'' (خطبہ پنجم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۱۹۹تا۲۰۱؛

یہ اقتباسات بری فالٹ کی اپنی کتاب میں بھی ملاحظہ کیے جاسکتے ہیں۔ اس کے لیے ملاحظہ کیجئے: بریفالٹ کی کتاب ''تشکیل انسانیت''، ترجمہ، عبدالمجید سالک، مجلس ترقی ادب، لاہور، ص ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۷۱، ۲۷۲

۵۱۔ اقبال، جاوید نامہ/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۶۷/۶۶۴

۵۲۔ تفصیل کے لیے دیکھئے:۔

اقبال، ''تشکیلِ جدیدِ الٰہیاتِ اسلامیہ'' (خطبہ ششم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۲۴۵، ۲۴۶؛

Iqbal, "Lettrs and wirtings of Iqbal", Ed., Dar., B.A, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1981, P.60

۵۳۔ عابد، عابد علی، سید، ''نفائسِ اقبال''، مرتبہ، شیما مجید، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۰ء، ص ۱۶۶

۵۴۔ اس تجزیے میں درج ذیل کتاب سے بھی استفادہ کیا گیا ہے:۔

محمد آصف، ڈاکٹر، ''اسلامی اور مغربی تہذیب کی کشمکش: فکرِ اقبال کے تناظر میں''، ص ۳۹۰، ۲۹۱

۵۵۔ فتح محمد ملک، پروفیسر، ''اقبال فراموشی''، ص ۸۴

۵۶۔ دیکھئے:۔ ''اسرارِ خودی'' (مرحلہ دوم ضبطِ نفس)، کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۴۲/۴۲؛

مزید دیکھئے:۔ اقبال مضمون ''مسلمانوں کی آزمائش''، مشمولہ، انوارِ اقبال، مرتبہ، بشیر احمد ڈار،

ص ۲۷۸،۲۷۹؛

اقبال، ''تشکیلِ جدیدِ الٰہیاتِ اسلامیہ'' (خطبہ سوم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۱۳۸ تا ۱۴۱

۵۷۔ منظور احمد، ڈاکٹر، ''اقبال شناسی''، ص ۱۸

۵۸۔ اقبال، بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۶۳/ ۴۸۷

۵۹۔ اقبال، ''علامہ محمد اقبال: تقریریں، تحریریں اور بیانات (اقبال اور احمدیت)''، ترجمہ، اقبال احمد صدیقی، ص ۲۵۸ تا ۲۶۰

یا ملاحظہ کیجئے:۔ اقبال، حرفِ اقبال (پنڈت جواہر لعل نہرو کے سوالات کا جواب)، مرتبہ، لطیف احمد شروانی، ص ۱۴۸ تا ۱۵۱

۶۰۔ ایضاً، ص ۲۵۸ تا ۲۶۰، ایضاً، ص ۱۴۸

۶۱۔ ایضاً، ص ۲۵۹۔۔ ایضاً، ص ۱۴۸

62. Cheryl Benard, "Civil Democratic Islam", PP.47

۶۳۔ فتح محمد ملک، پروفیسر، ''اقبال فراموشی''، ص ۹۲

۶۴۔ ان مباحث کی ترتیب کے لیے درج ذیل کتب سے استفادہ کیا گیا ہے:۔

خلیفہ عبدالحکیم، ڈاکٹر، مضمون ''اقبال اور مُلّا''، مشمولہ ''اقبالیات خلیفہ عبدالحکیم''، مرتبہ، شاہد حسن رزاقی، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۸ء، ص ۳۰۹ تا ۳۳۹؛

محمد آصف، ڈاکٹر، ''اسلامی اور مغربی تہذیب کی کشمکش: فکرِ اقبال کے تناظر میں''، ص ۲۵۴ تا ۲۶۰؛

اختر بستوی، ڈاکٹر، ''سیکولرازم اور اردو شاعری''، اُتر پردیش اردو اکادمی، لکھنؤ، ۱۹۹۶ء، ص ۴۳۱ تا ۴۳۹

۶۵۔ ایمی سیزیئر فرانسیسی کالونی مارٹینک (Martinique) (جزائر غرب الہند/West Indies) کا رہنے والا تھا۔ فینن کا دوست اور ہم وطن تھا۔ ۱۹۵۰ء میں نوآبادیاتی نظام پر اس کا مقالہ پیرس (فرانس) سے شائع ہوا جس کا ۱۹۷۲ء میں فرانسیسی زبان سے انگریزی میں ترجمہ ہوا۔ ملاحظہ کیجئے:۔

Cesaire, "Discourse on Colonialism", Monthly Review

Press, New York, 1972, P.33

۶۶۔ اقبال، بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۴۴۰

۶۷۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر، مضمون ''اقبال اور تہذیبوں کے مابین مکالمے کی اہمیت''، مشمولہ، ''اقبال مشرق و مغرب کی نظر میں''، ص ۱۰۶

۶۸۔ اقبال، ''گفتارِ اقبال''، مرتبہ، محمد رفیق افضل، ادارہ تحقیقاتِ پاکستان، دانش گاہ پنجاب، لاہور، ۱۹۶۹ء، ص ۱۷۸

۶۹۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر، ''اپنا گریباں چاک''، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۳ء، ص ۲۶۳، ۲۶۴

۷۰۔ ایضاً، ص ۲۶۴

۷۱۔ ایضاً، ص ۲۶۲؛

دہشت گردی سے متعلق مندرجہ بالا تمام تر مباحث کی تفصیل کے لیے دیکھیے:۔

جاوید اقبال، ڈاکٹر، ''اپنا گریباں چاک''، ص ۲۶۱ تا ۲۶۳؛

جاوید اقبال، ڈاکٹر، ''افکارِ اقبال تشریحاتِ جاوید''، ص ۱۴۷؛

جاوید اقبال، ڈاکٹر، مضمون ''اقبال اور تہذیبوں کے مابین مکالمے کی اہمیت''، مشمولہ، ''اقبال مشرق و مغرب کی نظر میں''، ص ۱۰۹؛

جاوید اقبال، ڈاکٹر، ''خطباتِ اقبال: تسہیل و تفہیم''، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۸ء، ص ۲۲ تا ۲۴

کنیز فاطمہ یوسف، ڈاکٹر، ''اقبال اور عصری مسائل''، ص ۴۸۷؛

نوم چومسکی، ''گیارہ ستمبر''، ترجمہ، سید کاشف رضا، شہرزاد کراچی، ۲۰۰۴ء، ص ۹۶، ۱۰۴؛

محمد آصف، ڈاکٹر، ''اسلامی اور مغربی تہذیب کی کشمکش: فکرِ اقبال کے تناظر میں''، ص ۴۰۰ تا ۴۰۴؛

Terry Eagleton, "Holly Terror", Oxford University Press, London, 2005, PP.89 to 114;

Qazi Faiz Esa, "Clash of Civilization", The Daily Dawn, January 4, 2004, PP.6

۷۲۔ اقبال،''اقبال نامہ''،مرتبہ،شیخ عطاءاللہ،ص۱۹۲

۷۳۔ اقبال،اسرارِخودی/کلیاتِ اقبال فارسی،ص۶۲/۶۲

۷۴۔ اقبال،''اقبال نامہ''،مرتبہ،شیخ عطاءاللہ،ص۳۴۵

۷۵۔ مظہرالدین صدیقی،''اسلام اور مذاہبِ عالم''،ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ،لاہور،۱۹۶۵ء،ص۲۵۱

۷۶۔ اسلام کے حوالے سے اقبال کے تصورِ جہاد کی تفصیل کے لیے ملاحظہ کریں:۔
ڈاکٹر وحید قریشی کا مضمون ''اقبال کا تصورِ جہاد''،مشمولہ،''اساسیات اقبال''،از وحید قریشی، ڈاکٹر،اقبال اکادمی پاکستان،لاہور،۱۹۹۶ء،ص۲۶۱تا۲۹۱؛
ڈاکٹر سید عبداللہ کا مضمون ''اقبال کا تصورِ پیکار''،مشمولہ،''مسائلِ اقبال''،از عبداللہ،ڈاکٹر سید، ص۳۳۱تا۳۴۱؛
مظہرالدین صدیقی،''اسلام اور مذاہب عالم''،ص۲۵۰،۲۵۱

۷۷۔ عبداللہ،ڈاکٹر سید،''مسائلِ اقبال''،ص۳۶۲

۷۸۔ اقبال،''اقبال نامہ''،مرتبہ،شیخ عطاءاللہ،ص۳۴۸

۷۹۔ اقبال،''اقبال نامہ''،مرتبہ،شیخ عطاءاللہ،ص۳۴۵

۸۰۔ ایضاً،ص۳۴۲

۸۱۔ اقبال،اسرارِخودی/کلیاتِ اقبال فارسی،ص۶۲/۶۲

82. Hungtington, S.P., "The Clash of Civilizations", PP.51

۸۳۔ نطشے،میکیاولی اور اقبال کے نظریۂ قوت کے لیے ملاحظہ کریں خلیفہ عبدالحکیم کا مضمون ''رومی نطشے اور اقبال''،مشمولہ،اقبالیاتِ خلیفہ عبدالحکیم،مرتبہ،شاہد حسین رزاقی،ص۲۵۶تا۳۰۸؛
اقبال،رموزِ بیخودی/کلیاتِ اقبال فارسی،ص۱۱۶،۱۱۷/۱۱۶،۱۱۷

۸۴۔ اقبال،رموزِ بیخودی/کلیاتِ اقبال فارسی،ص۱۱۶،۱۱۷/۱۱۶،۱۱۷

85. Hungtington, S.P., "The Clash of Civilizations", PP.206, 312

86. Ibid, PP.13, 14

۸۷۔ برنٹن کرین/کرسٹوفر،جان بی/وولف،رابرٹ،ایل،''تاریخِ تہذیب''(حصہ اول)،ترجمہ،

مہر، غلام رسول، مولانا، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۶۵ء، ص ۵۵۵

88. Thomson, Devid, (Ed.), "Political Ideas", Penguin Books, London, 1977, PP.28

۸۹۔ برنٹن کرین/ کرسٹوفر، جان بی/ وولف، رابرٹ، ایل، ''تاریخِ تہذیب'' (حصہ اول)، ترجمہ، مہر، غلام رسول، مولانا، ص ۵۵۵، ۵۵۶

90. Thomson, Devid, (Ed.), "Political Ideas", P.28

۹۱۔ اقبال، اسرارِ خودی/ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۴۰ تا ۶۰/ ۴۰ تا ۶۰

۹۲۔ اقبال، ضربِ کلیم/ کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۳۵/ ۶۳۵

۹۳۔ اقبال، ''اقبال نامہ''، مرتبہ، شیخ عطاء اللہ، ص ۳۴۲، ۳۴۳

۹۴۔ دیکھیے حاشیہ نمبر ۷۱

۹۵۔ عبداللہ، ڈاکٹر سید، ''مسائلِ اقبال''، ص ۳۳۷، ۳۳۹

۹۶۔ اقبال، ''اقبال نامہ''، مرتبہ، شیخ عطاء اللہ، ص ۱۹۲

۹۷۔ اقبال، پیامِ مشرق (دیباچہ)/ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۲/ ۱۸۲؛
اقبال، ''ابلیس کی مجلسِ شوریٰ''، مشمولہ ارمغانِ حجاز/ کلیاتِ اقبال اردو، ص ۹ تا ۲۰/ ۶۶۶ تا ۶۷۰

۹۸۔ اقبال، ضربِ کلیم/ کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۵۳/ ۶۵۳

۹۹۔ ایضاً، ص ۱۴۸/ ۶۴۸

۱۰۰۔ خلیفہ عبدالحکیم، ڈاکٹر، ''فکرِ اقبال''، ص ۲۹۱

۱۰۱۔ اشتراکیت اور سرمایہ داری کی کشمکش، اشتراکیت کی ماہیت و نوعیت، لا و الّا کے مباحث کا اقبال کے حوالے سے تفصیلی مطالعے کے لیے رجوع کیجیے مزید درج ذیل ماخذات:۔

اقبال، بالِ جبریل/ کلیاتِ اقبال اردو، ص ۵۰/ ۳۷۵:

''زمامِ کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا
طریقِ کوہ کن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی

اقبال، ''پیغامِ افغانی باملتِ روسیہ''، مشمولہ، جاوید نامہ/ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۷۸ تا ۸۲/

۶۶۶تا۶۷۰؛

اقبال، گفتارِ اقبال (۱۹۲۳ء کے ''زمیندار'' اخبار میں شائع ہونے والا اشتراکیت، سرمایہ داری اور اسلام کے حوالے سے ان کا تفصیلی وضاحتی بیان)، ص۵تا۸؛

اقبال، حرفِ اقبال (خطبۂ صدرات آل انڈیا مسلم کانفرنس ۱۹۳۲ء)، مرتبہ، لطیف احمد شروانی، ص ۱۷؛

اقبال کی نظم ''اشتراکیت و ملوکیت''، مشمولہ، جاوید نامہ/ کلیاتِ اقبال فارسی، ص۶۵، ۶۴/ ۳۵۳، ۳۵۲؛

اقبال کی نظم ''فرمانِ خدا''، ''لینن خدا کے حضور میں''، ''فرشتوں کا گیت''، (اُٹھو مری دنیا کے غریبوں کو جگا دو۔۔۔)، مشمولہ بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص۱۰۹ تا ۱۱۳/ ۴۳۷ تا ۴۳۷؛

اقبال، پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق/کلیاتِ اقبال فارسی، ص۱۷، ۱۸، ۱۹/ ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵؛

اقبال، حرفِ اقبال (۳۰ جولائی ۱۹۳۰ء کو سر فرانسیس ینگ ہسبنڈ کے نام خط) مرتبہ، لطیف احمد شروانی، ص۱۶۹؛

محمد عثمان، پروفیسر، ''حیاتِ اقبال کا ایک جذباتی دور''، ص۶۹؛

عزیز احمد، پروفیسر، ''اقبال نئی تشکیل''، ص۳۸۱ تا ۳۸۵؛

خلیفہ عبدالحکیم، ڈاکٹر، ''فکرِ اقبال''، ص۲۷۱ تا ۲۷۵، ۲۹۱؛

فتح محمد ملک، پروفیسر، ''اقبال فراموشی''، ص۲۰۲، ۲۰۳؛

محمد آصف، ڈاکٹر، ''اسلامی اور مغربی تہذیب کی کشمکش: فکرِ اقبال کے تناظر میں''، ص۴۸۶ تا ۵۱۱؛

کنیز فاطمہ یوسف، ڈاکٹر، ''اقبال اور عصری مسائل''، ص۱۷۳، ۱۸۷، ۴۸۴، ۱۹۱، ۱۹۶ (اور متعلقہ صفحات)

۱۰۲۔ اقبال، جاوید نامہ (''پیغامِ افغانی بامِلتِ روسیہ'')/کلیاتِ اقبال فارسی، ص۷۹، ۸۰/ ۶۶۷، ۶۶۶

۱۰۳۔ اقبال، ارمغانِ حجاز/کلیاتِ اقبال اردو، ص۹ تا ۲۰/ ۷۰۱ تا ۷۱۲؛

اقبال، جاوید نامہ/کلیاتِ اقبال فارسی، ص۷۸ تا ۸۲/ ۶۶۶ تا ۶۷۰

۱۰۴۔ اقبال، پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۲۴/۸۲۰

105-Tariq Ali, "The Clash of Fundamentalisms", PP.301

۱۰۶۔ فتح محمد ملک، پروفیسر، ''اقبال فراموشی''، ص ۲۰۲، ۲۰۳؛

Iqbal, "Letters and writings of Iqbal", (E.d), Dar. B.A, P.57

۱۰۷۔ اقبال، ''تشکیلِ جدیدِ الٰہیاتِ اسلامیہ'' (خطبہ اول)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۱۱

۱۰۸۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:۔

کنیز فاطمہ یوسف، ڈاکٹر، ''اقبال اور عصری مسائل''، ص ۱۹۱، ۱۹۶؛

حسن جعفری زیدی، ''اسلامی انتہا پسندی کا سراب''، ادارۂ مطالعۂ تاریخ، لاہور، ۲۰۰۹ء، ص ۵ تا ۱۷

۱۰۹۔ مسلمانوں اور اشتراکیت کے ایک دوسرے سے استفادہ کے مباحث، اشتراکیت کو شکست دینے اور اس کے لیے اسلام کو استعمال کرنے کے حوالے سے مغربی سامراج کی حکمت عملی کے تجزیے کے لیے اگرچہ جستہ جستہ حوالہ جات متن میں آگئے ہیں تاہم تحقیقی تقاضوں کو پورا کرنے، ہمارے بیانات کی تصدیق اور ان مباحث کی تفصیلات کو جاننے کے لیے متعدد بنیادی اور ثانوی ماخذات دیکھے جاسکتے ہیں چنانچہ اس کے لیے ملاحظہ حاشیہ نمبر ۱۰۱

۱۱۰۔ اس موضوع پر اس نظم کے حوالے سے نہایت اچھا تجزیہ عزیز احمد نے بھی اپنی کتاب ''اقبال نئی تشکیل'' میں کیا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:۔

عزیز احمد، پروفیسر، ''اقبال نئی تشکیل''، ص ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۵۳، ۳۶۳؛

مزید ملاحظہ کیجئے:۔ خلیفہ عبدالحکیم، ڈاکٹر، ''فکرِ اقبال''، ص ۲۵۳

۱۱۱۔ عزیز احمد، پروفیسر، ''اقبال نئی تشکیل''، ص ۳۷۴

۱۱۲۔ اقبال کے یہ خیالات ان کی مختلف تحریروں میں ملاحظہ کیے جاسکتے ہیں۔ مثلاً دیکھیے:۔

اقبال، ''شذراتِ فکرِ اقبال''، ترجمہ، افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، ص ۱۲۰؛

اقبال، گفتارِ اقبال (۱۹۲۳ء کے ''زمیندار'' اخبار میں اسلام، اشتراکیت اور سرمایہ داری کے حوالے سے شائع ہونے والا ان کا وضاحتی بیان)، مرتبہ، رفیق افضل، ص ۵ تا ۸؛

اقبال، حرفِ اقبال (خطبۂ صدارت آل انڈیا مسلم کانفرنس ۱۹۳۲ء) مرتبہ، لطیف احمد شروانی،

ص ۱۷؛

اقبال، جاوید نامہ/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۶۲،۶۴/۶۵۰،۶۵۲؛

اقبال، ارمغانِ حجاز/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۷/۷۰۹؛

اقبال، بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۵/۱۶۷؛

مزید ملاحظہ کیجئے:۔

یوسف حسین خان، ڈاکٹر، ''روحِ اقبال''، ص ۳۲۳ تا ۳۲۵؛

منظور احمد، ڈاکٹر، ''نظریہ اور پاکستان''، ص ۲۸؛

جاوید اقبال، ڈاکٹر، ''مے لالہ فام''، ص ۱۲۹؛

رفیق احمد، ''اقبال کے معاشی افکار اور آج کا پاکستان''، (مضمون) مشمولہ ''علامہ اقبال: حیات فکر و فن''، مرتبہ، سلیم اختر، ڈاکٹر، ص ۳۹۴ تا ۴۰۶، ۴۰۷، ۳۹۸

۱۲۳۔ تفصیل کے لیے دیکھئے:۔

کنیز فاطمہ یوسف، ڈاکٹر، ''اقبال اور عصری مسائل''، ص ۳۸۱؛

رفیق احمد، ''اقبال کے معاشی افکار اور آج کا پاکستان''، (مضمون) مشمولہ ''علامہ اقبال: حیات فکر و فن''، مرتبہ، سلیم اختر، ڈاکٹر، ص ۳۹۴، ۴۰۶، ۴۰۷؛

۱۲۴۔ اقبال، ''تشکیلِ جدیدِ الٰہیاتِ اسلامیہ'' (خطبہ اول)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۱۱

۱۲۵۔ تفصیلات کے لیے ملاحظہ کیجئے:۔

کنیز فاطمہ یوسف، ڈاکٹر، ''اقبال اور عصری مسائل''، ص ۴۸۴، ۱۷۳، ۱۸۷، ۸؛

ٹائن بی، مطالعہ تاریخ (حصہ دوم)، تلخیص، سومرویل، ڈی۔سی، ترجمہ، مہر، غلام رسول، مولانا، ص ۲۸۳، ۲۸۴؛

محمد آصف، ڈاکٹر، ''اسلامی اور مغربی تہذیب کی کشمکش: فکرِ اقبال کے تناظر میں''، ص ۴۶۳ تا ۴۶۸

۱۲۶۔ اقبال، بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۲۷۵/۲۹۱

۱۲۷۔ عزیز احمد، پروفیسر، ''اقبال نئی تشکیل''، ص ۳۲۹، ۳۳۰

۱۲۸۔ اقبال، ''تشکیلِ جدیدِ الٰہیاتِ اسلامیہ'' (خطبہ ششم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۲۴۳

۱۲۹۔ اقبال، حرفِ اقبال (پنڈت جواہر لعل نہرو کے سوالات کا جواب)، مرتبہ، لطیف احمد شروانی، ص ۱۵۴؛
۱۳۰۔ اقبال، "تشکیلِ جدیدِ الٰہیاتِ اسلامیہ" (خطبہ ششم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۲۷۷
۱۳۱۔ ایضاً، ص ۲۳۸
۱۳۲۔ اقبال، بالِ جبریل/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۳۵۰/۳۷۴
۱۳۳۔ اقبال۔ جہانِ دیگر، مرتبہ، فرید الحق ایڈووکیٹ، گردیزی پبلشرز، کراچی، ۱۹۸۳ء، ص ۶۷؛
اقبال، "اقبال نامہ"، مرتبہ، شیخ عطاء اللہ، ص ۱۸

134.Noam, Chomsky, "Under Standing Power", (Ed.), Michell, Peter, R. and Schoeffel John, Penguin Books, New Delhi, 2003, PP.154, 155

۱۳۵۔(i) اکرام، محمد اکرم، پروفیسر ڈاکٹر سید، "اقبال اور ملی تشخص"، ص ۲۷۹
۱۳۵۔(ii) جمہوریت، ریاست، سیاست اور وطنیت کے حوالے سے نہایت مفصل جائزہ ڈاکٹر جاوید اقبال نے بھی انتہائی جدید بنیادوں پر اپنی کتاب "اسلام اور پاکستانی تشخص" میں بھی کیا ہے۔ اس کے لیے دیکھیے ہمارا حاشیہ نمبر ۱۶۱؛ مزید ملاحظہ کیجئے:۔
جاوید اقبال، ڈاکٹر، "خطباتِ اقبال: تسہیل و تفہیم"، ص ۲۲ تا ۲۴۱
۱۳۶۔ "انتخابِ زندگی۔ ایک مکالمہ" (ٹائن بی۔ اکیدا)، مرتبہ، رچرڈ ایل گیج، ترجمہ، منظور احمد، ڈاکٹر، آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، کراچی، ۱۹۹۳ء، ص ۲۴۶، ۳۱۳، ۳۱۴
۱۳۷۔ اقبال، حرفِ اقبال (خطبۂ الٰہ آباد)، مرتبہ، لطیف احمد شروانی، ص ۱۹
۱۳۸۔ اقبال، "مقالاتِ اقبال" ("جغرافیائی حدود اور مسلمان")، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، ص ۲۶۳
۱۳۹۔ فرمان فتح پوری، ڈاکٹر، "اقبال سب کے لیے"، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۱۹۸۱ء، ص ۱۴۵
۱۴۰۔ بحوالہ قاضی عبدالحمید، "اقبال کی شخصیت اور اس کا پیغام"، مشمولہ، اقبال کا تنقیدی مطالعہ، ص ۲۴۰، ۲۴۱

۱۴۱۔ ایضاً

۱۴۲۔ اقبال، ''تشکیلِ جدیدِ الٰہیاتِ اسلامیہ'' (خطبہ ششم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۲۴۴

۱۴۳۔ مثلاً دیکھیے:۔

اقبال کی نظم ''وطنیت''، مشمولہ بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۷۱/ ۱۸۷؛

اقبال، ''شذراتِ فکرِ اقبال''، ترجمہ، افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، ص ۸۳؛

''ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر'' میں بھی وطنیت کو مادی قرار دے کر اسے اصولِ اسلام کے منافی قرار دیا ہے۔ دیکھیے مقالاتِ اقبال، ص ۱۶۰، ۱۶۱؛

''رموزِ بیخودی'' میں بھی ہجرت کے حوالے سے یہ موضوع موجود ہے۔

دیکھیے:۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۱۴/۱۱۴

144. Huxley, Aldous, "Ends and Meanings", Chat and Windus, London, 1957, PP.97, 98

۱۴۵۔ اقبال، ''مقالاتِ اقبال'' (''جغرافیائی حدود اور مسلمان'')، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، ص ۲۶۴

۱۴۶۔ اقبال، حرفِ اقبال (پنڈت نہرو کے سوالات کا جواب)، مرتبہ، لطیف احمد شروانی، ص ۱۵۸

۱۴۷۔ یوسف حسین خان، ڈاکٹر، ''روحِ اقبال''، ص ۲۹۴

۱۴۸۔ عزیز احمد، پروفیسر، ''اقبال نئی تشکیل''، ص ۵۱، ۵۲

۱۴۹۔ وحید قریشی، ڈاکٹر، ''اساسیاتِ اقبال''، اقبال اکادمی، پاکستان، لاہور، ۱۹۹۶ء، ص ۶۶

۱۵۰۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر، ''تشریحاتِ جاوید''، ص ۱۳۱؛

فرمان فتح پوری، ڈاکٹر، ''اقبال سب کے لیے''، ص ۱۴۶

۱۵۱۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر، مضمون ''اقبال اور تہذیبوں کے مابین مکالمے کی اہمیت''، مشمولہ، اقبال مشرق و مغرب کی نظر میں، ص ۱۰۶

۱۵۲۔ اقبال، ''گفتارِ اقبال''، مرتبہ، رفیق افضل، ص ۱۷۸

۱۵۳۔ بحوالہ ''اقبالیات کا تنقیدی جائزہ''، از، اختر جونا گڑھی، قاضی احمد میاں، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۱۴۲؛

بیان کے مکمل ترجمے کے لیے دیکھئے: حرفِ اقبال، مرتبہ، لطیف احمد شروانی، ص ۲۰۸

۱۵۴۔ اقبال، ''گفتارِ اقبال''، مرتبہ، رفیق افضل، ص ۱۷۸

۱۵۵۔ بحوالہ ''اقبالیات کا تنقیدی جائزہ''، از، اختر جونا گڑھی، قاضی احمد میاں، ص ۱۴۲؛

بیان کے مکمل ترجمے کے لیے دیکھئے: حرفِ اقبال، مرتبہ، لطیف احمد شروانی، ص ۲۰۸

156- "Iqbal: Letters & writings of Iqbal", (E.D), Dar, B.A., PP.55to57;

مزید ملاحظہ کیجئے:۔

فتح محمد ملک، پروفیسر، ''اقبال کا فکری نظام اور پاکستان کا تصور''، ص ۳۸

۱۵۷۔ اقبال، ''اقبال نامہ''، مرتبہ، شیخ عطاء اللہ، ص ۳۴۵

158. "Iqbal: Letters & writings of Iqbal", (E.D), Dar, B.A., PP.55to57

۱۵۹۔ اقبال، ''اقبال نامہ''، مرتبہ، شیخ عطاء اللہ، ص ۳۴۷

۱۶۰۔ اقبال، ''مقالاتِ اقبال''، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، ص ۲۷۶

۱۶۱۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر، ''مے لالہ فام''، ص ۳۷؛

Aqeel, Moinddin, Dr., Iqbal: From Finite to Infinite (Evolution of the concept of Nationalism in India)", Abul Kalam Azad, Research Institute Karachi, 1996, PP.9to50 specially 35 to 50

اسی طرح قومیت و وطنیت، ریاست و سیاست، اتحادِ عالمِ اسلامی اور ایسے سوالات جن کا تعلق بالخصوص مسلمانانِ برصغیر اور پاکستان اور بالعموم مسلمانانِ عالم سے ہے مثلاً آئین و قانون، سیاست اور سیاسی نظام، جمہوریت و ریاست کی شکل، قومی و ملی و بین الاقوامی مسائل، وطن اور وطنیت کے مباحث ___ غرض ان موضوعات کا نہایت مدلل، مفصل، سائنٹفک تجزیہ پورے تاریخی و عصری تناظر میں ڈاکٹر جاوید اقبال نے اپنی کتاب ''Islam and Pakistan Identity'' میں کیا ہے۔ یہ کتاب اس موضوع پر ساری کی ساری اہم ہے تاہم اقبال کے

حوالے سے دیکھئے بالخصوص ساتواں باب۔ملاحظہ کیجئے:۔

Javid Iqbal, Dr. Justice, "Islam and Pakistan Identity", Sang-e-Meel Publications, Lahore, 2007

اس کتاب کا اردو ترجمہ ڈاکٹر صاحب کی زندگی ہی میں شائع ہوگیا تھا اس کے لیے ملاحظہ کیجئے:۔

جاوید اقبال، ڈاکٹر، ''اسلامی اور پاکستانی تشخص''، ترجمہ، قاسم محمود، سید، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۱۲ء

۱۶۲۔ اقبال، اقبال کے خطوط جناح کے نام، مرتبہ، جہانگیر عالم، ص ۸۰

۱۶۳۔ اقبال، نظم ''طلوعِ اسلام''، مشمولہ، بانگِ درا/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۲۸۱، ۲۸۲/ ۲۹۷، ۲۹۸

۱۶۴۔ قاضی عبدالحمید، ڈاکٹر، ''اقبال کی شخصیت اور اس کا پیغام''، ص ۲۴۰، ۲۴۱

۱۶۵۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر، ''افکارِ اقبال تشریحاتِ جاوید''، ص ۱۳۲؛

جاوید اقبال، ڈاکٹر، ''مے لالہ فام''، ص ۲۳۰

۱۶۶۔ اقبال، ''تشکیلِ جدیدِ الٰہیاتِ اسلامیہ''، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۲۴۶

167- "Iqbal: Letters & writings of Iqbal", (E.D), Dar, B.A., PP.60

۱۶۸۔ اقبال، ''تشکیلِ جدیدِ الٰہیاتِ اسلامیہ''، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۲۴۵

۱۶۹۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر، ''افکارِ اقبال تشریحاتِ جاوید''، ص ۱۳۶

۱۷۰۔ اقبال، ''مقالاتِ اقبال'' (''جغرافیائی حدود اور مسلمان'')، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، ص ۲۶۶

۱۷۱۔ محمد آصف، ڈاکٹر، ''اسلامی اور مغربی تہذیب کی کشمکش: فکرِ اقبال کے تناظر میں''، ص ۳۵۴ (وطنیت کے مباحث میں اس کتاب سے خاطر خواہ استفادہ کیا گیا ہے۔ دیکھئے جستہ جستہ متعلقہ صفحات۔ اسی طرح اس موضوع کے حوالے سے ڈاکٹر جاوید اقبال کی کتاب ''اسلام اور پاکستانی تشخص'' بے حد اہم ہے۔ اس کی تفصیل کے لیے دیکھئے ہمارا حاشیہ نمبر ۱۶۱۔

۱۷۲۔ اقبال، ''تشکیلِ جدیدِ الٰہیاتِ اسلامیہ''، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۲۵۱، ۲۵۲

۱۷۳۔ ایضاً

۱۷۴۔محمد شہاب الدین ندوی، مولانا، ''عصرِ حاضر اور اسلام کی عالمگیر تعلیمات''، ص ۳۷

۱۷۵۔قاضی عبدالحمید، ڈاکٹر، ''اقبال کی شخصیت اور اس کا پیغام''، ص ۲۴۰

۱۷۶۔ اقبال، ''مقالاتِ اقبال'' (''جغرافیائی حدود اور مسلمان'')، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، ص ۲۶۵

۱۷۷۔اقبال، ''اقبال نامہ''، مرتبہ، شیخ عطاء اللہ، ص ۳۴۵، ۳۴۷

۱۷۸۔اقبال، ''مقالاتِ اقبال'' (''جغرافیائی حدود اور مسلمان'')، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، ص ۲۶۶

۱۷۹۔ اقبال، ''اقبال نامہ''، مرتبہ، شیخ عطاء اللہ، ص ۳۴۶، ۳۴۷

۱۸۰۔ ایضاً، ص ۳۵۷، ۳۴۷

۱۸۱۔ تفصیل کے لیے دیکھئے:۔

Hungtington, S.P., "The Clash of Civilizations", See part iv, PP.311, 312, 20, 21, 109 to 124;

Fokoyama, Francis, "The End of history" (Article), The National Interest 16, Summer 1989, PP.4, 18;

Ibid., "The End of History" (Book), PP.288, 125

۱۸۲۔ خالد علوی، ڈاکٹر، ''اسلام کا معاشرتی نظام''، ص ۶۳۹

۱۸۳۔رفیق احمد، ڈاکٹر، ''اسلامی ایشیا کا اقتصادی بلاک۔فکرِ اقبال کی روشنی میں''، مشمولہ مجلہ اقبال، ص ۲۱

۱۸۴۔کنیز فاطمہ یوسف، ڈاکٹر، ''اقبال اور عصری مسائل''، ص ۳۸۱

۱۸۵۔اقبال، حرفِ اقبال، مرتبہ، لطیف احمد شروانی، ص ۲۲۴، ۲۲۵

۱۸۶۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر، ''افکارِ اقبال تشریحاتِ جاوید''، ص ۱۴۸

187- Hungtington, S.P., "The Clash of Civilizations", P.321

۱۸۸۔اقبال کے ''عالم قرآنی'' کے لیے ملاحظہ کیجئے:۔

جاوید نامہ/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۶۷ تا ۷۵/ ۶۵۵ تا ۶۳۳

اختتامیہ

اقبال کے تمام نثری وشعری سرمائے کو مدنظر رکھا جائے تو صاف محسوس ہوتا ہے کہ ''سفید آدمی کا بوجھ'' میں جو سامراجی روح کارفرما تھی ''تہذیبی مشن'' کی آڑ میں ملوکیت کے جو سامراجی نوآبادیاتی عزائم کارفرما تھے، اقبال اپنے گہرے تجربے اور مشاہدے کی بنا پر اس حقیقت تک پہنچ چکے تھے۔ وہ ملوکیت اور نوآبادیاتی نظام کے حربوں، مزاج اور نفسیات سے پوری طرح واقف تھے انہوں نے اپنی شاعر اور نثر میں نوآبادیاتی نظام کی ماہیت ونوعیت، نفسیات ومزاج، سفاکی وعیاری، قالب بدلنے کی صلاحیت، اس کے طریقِ واردات اور ان حربوں اور حیلوں بہانوں کا جو وہ مختلف اقوام کو غلامی پر رضامند رکھنے کے لیے اختیار کرتی ہے، تجزیہ کیا ہے اور یہ تجزیہ سائنٹفک، معروضی، مدلل بھی ہے اور خوبصورت ادبی جمالیات کے پیرہن میں ملبوس بھی ہے۔ اقبال کے افکار میں سامراجی استعماری نظام کے نفسیاتی وعمرانی اثرات اور اسباب ونتائج پر بڑی خوبصورت، بامعنی نتیجہ خیز بحث ملتی ہے۔ ہمارے ہاں افکارِ اقبال کی تشریح وتوضیح کی جانب کافی توجہ دی گئی ہے لیکن اس حقیقت کو عموماً نظرانداز کر دیا گیا ہے کہ اقبال کے تصورات براہِ راست نوآبادیاتی نظام کے خلاف ردِعمل کے طور پر ابھرے ہیں اور اسی نظام کے تناظر میں انہوں نے اپنے افکار کو پیش کیا ہے اس لیے ان کے افکار کی تجزیاتی تفہیم میں اس کا مطالعہ ناگزیر ہے اس کے بغیر اقبال کے افکار کو سمجھنا ممکن ہی نہیں۔ اگر پوری جدید ادبی وعمرانی فکر کو مدنظر رکھا جائے، چاہے وہ شعری ادب میں ہو یا نثری صورت میں تو اقبال اردو اور فارسی کے پہلے باقاعدہ شاعر، نثرنگار، ادیب، دانشور اور مفکر ہیں جنہوں نے اتنی گہرائی اور گیرائی کے ساتھ نوآبادیاتی نظام کی روح کو پہچانا ہے۔ ان کی فکر نوآبادیاتی نظام کے خلاف براہِ راست ایک ردِعمل اور بھرپور مزاحمت کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس نئی احتجاجی اور

مزاحمتی شاعری، ادبی فکر اور اس نئی مزاحمتی جمالیات کے موجد علامہ اقبال ہیں۔ (اسی مزاحمتی جمالیات اور ادبی فکر کے اثرات آگے چل کر ہمیں جوش، فیض اور راشد اور احمد ندیم قاسمی جیسے شعراء کے ہاں نظر آتے ہیں)۔ اس میں نوحے یا پیچھے مُڑ کر دیکھنے کا انداز نہیں ہے بلکہ یہ مزاحمت نئی دنیاؤں اور نئی انسانیت کی تعمیر کے لیے ہے۔ اس کا انداز تاریخی ہے۔ وہ صحیح معنوں میں حسن و محبت، حب الوطنی، انسان دوستی، حریت، مساوات، اتحادِ نوع انسانی، معاشی و سماجی انصاف، بین الاقوامی امن و امان، انسانی اقدار کی بالادستی اور مساوات پر مبنی ایک بین الاقوامی عالمی نظام کے شاعر مفکر اور ادیب ہیں۔ اس انداز میں مطالعۂ اقبال کو اب تک نظر انداز کیا جاتا رہا ہے۔ آج جبکہ تہذیبی تصادم، تہذیبی آفاقیت، نئے عالمی نظام، لبرل ازم، تاریخ کا خاتمہ، اور تہذیبی مشن کے نام پر ایک طاقتور ترین یک قطبی معاشی نوآبادیاتی نظام نے امریکہ کی سرپرستی میں ساری دنیا کو اپنے پیچیدہ آہنی اور غیر آہنی شکنجے میں جکڑا ہوا ہے، ساری دنیا میں معاشی، سیاسی، سماجی، تہذیبی قتل و غارت گری، دہشت گردی، تشدد کا ایک بازار گرم ہے، تو ایسے عالم میں اقبال ہی اردو اور فارسی کے وہ پہلے جدید شاعر، ادیب اور مفکر ہیں جن کے حریت، مساوات اور اتحادِ نوعِ انسانی پر مبنی تصورات ہمیں نوآبادیاتی نظام کی نفسیات کو سمجھنے میں مدد دے کر اس کے خلاف درست فکری و عملی مزاحمت پر اُکساتے ہیں اس لیے کہ جدید اردو اور فارسی شعر و ادب میں اس بھیانک اور پیچیدہ ترین سرمایہ دارانہ نوآبادیاتی نظام کے خلاف سب سے توانا، سب سے مؤثر، سب سے متوازن اور باقاعدہ پہلی تخلیقی صدائے احتجاج اقبال ہی کی ہے اور اس لیے بھی کہ اقبال اس امر سے آگاہ تھے کہ مغرب کے ابلیسی نظام کے باریک جالے کس طرح مشرق و مغرب میں پھیلے ہوئے ہیں۔ انہوں نے ان جالوں کو توڑنے کی کوشش ہے۔ تاہم اقبال ان شاعروں، ادیبوں، مفکروں اور دانشوروں میں سے نہیں ہیں جو محض نفی یا تخریب یا ''لا'' کے مرحلے تک ہی رہ جاتے ہیں بلکہ وہ ان تخلیق کاروں میں سے ہیں جو توازن کو مدنظر رکھتے ہیں، جو لا کے بعد اِلا، نفی کے بعد اثبات اور تخریب کے بعد تعمیر کے مرحلے میں فکری و عملی طور پر نہ صرف خود داخل ہوتے ہیں بلکہ دوسروں کو بھی لے کر آتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جہاں وہ اس بھیانک بین الاقوامی مغربی سامراجی نوآبادیاتی نظام کی شکست و ریخت کے لیے مزاحمت پر اُکساتے ہیں وہاں وہ حریت و مساوات، اتحاد و حفظِ نوعِ انسانی، رواداری،

برداشت، امن و امان، محبت و اخوت، انسانی اقدار کی بالادستی، سماجی و معاشی انصاف، حب الوطنی اور انسان دوستی پر مبنی ایک متوازن بین الاقوامی نظام اور خوبصورت کشادہ دنیا تعمیر کرنے پر بھی آمادہ کرتے ہیں یہی وجہ ہے کہ انہوں نے اسلام کے حرکی و انقلابی اور انسانی و آفاقی اصولوں کی روشنی میں مغربی نظام اور مسخ شدہ اسلام دونوں پر کڑی تنقید کی ہے۔ اس لیے کہ ''وَللہ المشرق والمغرب'' (سرورق پیامِ مشرق) اور دونوں کو یہ پیغام دیا ہے:۔

آدمیت احترامِ آدمی
باخبر شو از مقامِ آدمی

(جاوید نامہ/کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۲۰۵/۷۹۳)

مشرق سے ہو بیزار نہ مغرب سے حذر کر
فطرت کا تقاضا ہے کہ ہر شب کو سحر کر

(ضربِ کلیم/کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۲۱/۶۲۱)

☆..........☆..........☆



اقبال غلام ہندوستان میں پیدا ہوئے۔ اس لیے ان کا بنیادی، فکری اور تخلیقی سروکار نوآبادیات کے خلاف احتجاج تھا۔ اقبال کے ایک دو قصائد کی وجہ سے انھیں اُن کے ناقدین برطانوی استعمار کے حلقہ نشینوں میں شمار کر لیتے ہیں لیکن اقبال کی باقی ماندہ تخلیقی دنیا ان کے اس اعتراض کی گواہی نہیں دیتی۔ 'اسرارِ خودی' سے لے کر 'ابلیس کی مجلسِ شوریٰ' تک اقبال کی شاعری، خطوط، خطبات اور تقاریر میں نوآبادیات کے خلاف بالعموم اور برطانوی استعمار کے خلاف بالخصوص ایک تخلیقی ردِعمل بہت واضح اور روشن تر نظر آتا ہے۔ ڈاکٹر محمد آصف کی یہ کتاب نہ صرف ماضی کی نوآبادیات پر اقبال کے اس تخلیقی ردِعمل کا سراغ لگاتی ہے بلکہ مابعد اقبال سامراج کی نئی نہ دکھائی دینے والی حکمتِ عملی کو بھی زیرِ بحث لاتی ہے۔ اس کتاب کی بڑی خوبی یہ ہے کہ یہ پسِ نوآبادیاتی تناظر میں اقبال کی مداحی کی بجائے فکرِ اقبال کا تجزیہ کرتی ہے اور اقبال کے متن کی مدد سے استعمار کی نئی شکلوں کو صراحت کے ساتھ اپنے قاری کے سامنے کھولتی چلی جاتی ہے۔ میں اپنے شعبے کے ایک لائق، روشن فکر اور خرد افروز استاد کی طرف سے اقبالیات کے حوالے سے نئے موضوع کی حامل اس کتاب کی اشاعت کے عمل کو اقبال شناسی میں ایک اہم پیش رفت سمجھتا ہوں۔ اس سے قبل ان کی دو کتب ''اسلامی اور مغربی تہذیب کی کشمکش: فکرِ اقبال کے تناظر میں'' اور ''حزیں صدیقی: شخصیت اور شاعری'' پذیرائی حاصل کر چکی ہیں۔ اُمید ہے یہ کتاب بھی اہلِ علم و ادب کی نگاہوں میں معتبر ٹھہرے گی۔

پروفیسر ڈاکٹر قاضی عابد

صدر شعبہ اُردو

بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان

ڈاکٹر محمد آصف، شعبہ اُردو، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی ملتان سے وابستہ ہیں۔ انہوں نے ایم اے اردو، ایم اے فارسی، پی ایچ ڈی اردو اسی شعبے سے اور پوسٹ ڈاکٹریٹ اوساکا یونیورسٹی جاپان سے کیا۔ ایک عمدہ محقق اور نقاد ہونے کے ساتھ ساتھ بہت اچھے شاعر بھی ہیں۔ اب تک ان کی دو کتب 'اسلامی اور مغربی تہذیب کی کشمکش: فکرِ اقبال کے تناظر میں' اور ''حزیں صدیقی: شخصیت اور شاعری'' شائع ہو کر پذیرائی حاصل کر چکی ہیں۔ موجودہ کتاب ''اقبال اور نیا نوآبادیاتی نظام (مابعد نوآبادیاتی سیاق میں افکارِ اقبال کا مطالعہ)'' بھی بالکل نئے عصری مباحث کو سامنے لاتی ہے۔ امید ہے یہ کتاب بھی سابقہ کتب کی طرح مقبولیت حاصل کرے گی۔ اس کے علاوہ تحقیق وتنقید سے متعلق ان کی دو کتب اور غزلوں کا ایک مجموعہ بھی زیرِ ترتیب ہے۔ (ادارہ)

شعبہ اردو

بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان

فکشن ہاؤس

لاہور ۔ حیدر آباد ۔ کراچی

@fictionhousepublishers www.fictionhouse.com.pk

ISBN 978-969-562-685-6